Gl' Curato Lucini

DIS

DOCUMEN

PER LA

STORIA UNIVERSA

DI

CESARE CANTÙ

Sistemi Filosofici

volume unico

PARTE 2ª

TORINO

PRESSO G. POMBA E COMP.

EDITORI - LIBRAI.

1846

Prezzo della presente dispensa

Sono fogli 16 di stampa di facce 32, a 20 cent. ognuno,

IMPORTANO....*L.* 3. 20.

AM

SULLA FILOSOFIA

DOCUMENTI

PER LA

STORIA UNIVERSALE

DI

CESARE CANTÙ

TERZA EDIZIONE

VOL. UNICO

TORINO
PRESSO G. POMBA E C. EDITORI
1845

3/15

Torino — Stamperia Sociale. — *Con perm.*

SULLA FILOSOFIA

DOCUMENTI

PER LA

STORIA UNIVERSALE

DI

CESARE CANTÙ

TERZA EDIZIONE



VOL. UNICO
PARTE II[a]

TORINO
PRESSO G. POMBA E C. EDITORI.
1845

Torino — Stamperia Sociale. — *Con perm.*

quali sono le qualità naturali richieste ne' suoi membri? I popoli de' climi freddi, dice Aristotele, e gli Europei, in generale son coraggiosi, ma certo inferiori d'intelligenza e d'industria; e se conservano la libertà, politicamente non ponno disciplinarsi, e mai non poterono conquistare i loro vicini. In Asia al contrario i popoli hanno più intelletto e attitudine per le arti, ma scarseggiano di cuore e restano in perpetua schiavitù. La stirpe greca, che topograficamente tiene il mezzo, riunisce le qualità delle altre due, possedendo insieme l'intelletto e il coraggio; sapendo custodire l'indipendenza e formare buoni governi, *capace, qualora fosse in uno raccolta, di conquistar l'universo.*

Non potevasi più giustamente valutare la Grecia, il suo genio, le divisioni che la infiacchivano. Nè vuolsi trascurare l'avversione alla guerra, che il precettore di Alessandro professa: lagnasi che i governi più vantati di Grecia, e i legislatori che li fondarono, non paressero aver riferito le istituzioni loro ad un fine superiore, nè diretto le leggi e l'educazione pubblica verso il complesso delle virtù, non pensando che a quelle che paiono dover sopire l'egoismo dell'ambizione: censura la costituzione di Sparta diretta affatto alla conquista della terra: gran prova che il filosofo nell'incorruttibile sincerità dei suoi pensieri non pensò mai d'adulare il figlio di Filippo e di Giove. Eppure le conquiste d'Alessandro erano ragionevoli quanto gloriose.

Tre cose possono render l'uomo virtuoso e buono; la natura, i costumi, la ragione: e queste debbono mettersi in armonia fra loro, e spesso la ragione combatte la natura e i costumi, qualora creda bene

scuotere le leggi loro. Così Aristotele s'introduce a parlar dell'educazione: ma prima tocca del matrimonio, fissandone il tempo a 18 anni per le donne, a 37 o poco meno per gli uomini; ed entra in particolarità curiose per la storia de' costumi, rispetto alla gravidanza, all'esporre i figli contraffatti, principio generalmente ammesso in Grecia, all'alimento de' bambini e ai loro primi anni.

L'educazione debb'essere delle primarie cure del legislatore. Lo Stato non avendo che un solo scopo, l'educazione dee di necessità essere identica per tutti i suoi membri; donde segue, che debb'essere soggetto di pubblica vigilanza, non di particolare, benchè quest'ultimo sistema sia generalmente prevalso, e che *oggi ciascuno istruisca i figlioli in casa, coi metodi e sopra gli oggetti che più gli piaciono.* Qui avete l'opinione teorica d'Aristotele, e la prova del decaduto patriotismo greco. Al tempo dello Stagirita, le città greche aveano perduto l'unità morale, l'educazione era abbandonata alle individuali fantasie: eppure, dice Aristotele, i fanciulli appartengono allo Stato, giacchè ne sono elementi; onde la legge deve regolar l'educazione, e l'educazione esser pubblica.

Nel quinto libro, breve assai, ove tratta dell'educazione, Aristotele parla con isquisita precisione della musica, ch'ei chiama un'imitazione delle sensazioni morali. Vedano quel libro coloro che studiano la storia della musica e della poesia; e vi troveranno le tre specie di canto conosciute dai Greci, quai motivi facessero loro proscrivere il flauto, e le lodi date all'armonia dorica.

Da questa digressione sull'educazione, il nostro filosofo torna alla sua tesi della costituzione migliore;

ma non basta, dice egli, immaginare un governo perfetto, vuolsi principalmente un governo possibile, di applicazione facile e comune a tutti gli Stati. L'uom di Stato debb'essere capace di migliorare l'ordinamento di un governo già stabilito; nè ciò potrebbe mai praticare se non conoscesse tutte le varie forme di governo. Aristotele qui ripiglia il suo studio delle costituzioni, e viepiù s'interna nell'esplorazione dei fatti politici. Nel che la sua ragione sembra elevarsi ognora più, e aquistare maggior ampiezza e solidità. Il mezzo ed il fine della *politica* sono segnati da tre teoriche: *a*) una sulle classi medie; *b*) l'altra sui tre poteri; *c*) l'ultima sulle rivoluzioni: teoriche da collocar in capo ai più bei frutti dell'umana ragione, e dove l'esperienza moderna può ancora attingere lezioni salutari.

a) *Teorica delle classi medie.*

La costituzione è lo scomparto del potere, che si divide fra tutti i consociati o in ragione della particolare loro importanza, o secondo un principio di eguaglianza comune: cioè o si può darne una porzione ai ricchi e una diversa ai poveri, o attribuir loro diritti comuni. Così le costituzioni saranno tante, quante le combinazioni di superiorità e di differenza tra le parti dello Stato.

Erra chi posa la democrazia unicamente sulla sovranità del maggior numero; giacchè anche nelle oligarchie, anzi da per tutto, sovrana è sempre la maggiorità. Più esatto è il dire che v'è democrazia dove la sovranità è attribuita a tutti i liberi; oligarchia dove appartiene soltanto ai ricchi.

Molte specie v'ha di democrazie e di oligarchie.

La prima specie di democrazia ha per carattere l'eguaglianza; e questa, fondata sulla legge, significa che i poveri non avranno diritti meno che i ricchi; che gli uni nè gli altri non saranno padroni esclusivi, ma in proporzione pari. Vien poi un'altra, ove le funzioni pubbliche sono a condizione d'un censo, per lo più assai moderato. In una terza specie, tutti i cittadini arrivano alle magistrature, ma la legge regna sovrana. In un'altra, per esser magistrato, basta esser cittadino a qualsivoglia titolo, restando ancora la sovranità alla legge. Una quinta specie ammette le condizioni stesse, ma la sovranità si trasferisce alla moltitudine, i cui decreti valgono invece della legge.

Allora il popolo fa da sovrano; rifiuta il giogo della legge, si erige despoto e accoglie gli adulatori; democrazia che, nel suo genere, equivale alla tirannide nella monarchia: in entrambe eguali vizi, egualmente oppressi i buoni, egual arbitrio degli ordini o dei decreti. Il demagogo e l'adulatore s'assomigliano perfettamente; entrambi hanno un credito illimitato, uno sul tiranno, l'altro sul popolo così corrotto: nella demagogia più non v'è costituzione, perchè non s'affà se non colla sovranità delle leggi.

La prima specie d'oligarchia ha per carattere la determinazione d'un censo tanto elevato, che i poveri, quantunque in maggior numero, non possono giungere al potere, concesso a quelli soli che possedono l'entrata fissata dalla legge. In una seconda specie, il censo esatto è grosso, e il corpo de' magistrati sceglie i propri membri. Una terza specie fondasi sull'eredità degl'impieghi. Una quarta unisce al principio dell'eredità quello della sovranità de' magistrati, sostituita al dominio della legge.

Accanto alla democrazia e all'oligarchia, Aristotele ricorda che v'ha l'aristocrazia colle varie sue specie, la repubblica volgare, da ultimo la tirannia, poi penetra più a fondo nella natura delle cose.

Carattere speciale della democrazia è la libertà; dell'oligarchia la ricchezza; dell'aristocrazia la virtù: ma tutte e tre ammettono la supremazìa della maggiorità, stantechè nell'una come nell'altra la volontà del maggior numero de' membri del corpo politico ha sempre forza di legge.

Tre elementi nello Stato si contendono l'eguaglianza: la libertà, la ricchezza, il merito; senza accennar la quarta che chiamasi nobiltà, perchè è mera conseguenza delle altre due, essendo antichità di ricchezza o d'ingegno.

Ogni Stato racchiude tre classi di cittadini; i ricchi, i poveri, gli agiati posti di mezzo fra i due estremi. Se dunque si ammetta per preferibile il mezzo in tutte le cose, ne segue che, in fatto di ricchezze, la proprietà mediocre sarà di tutte la più conveniente. E per vero essa sa piegarsi agli ordini della ragione, sì difficilmente ascoltata quando si primeggi di beltà, di forza, di potere, di ricchezza, o quando si soffra di eccessiva povertà, debolezza, umiliazione.

L'associazione politica è dunque assicurata principalmente dai cittadini di fortuna mezzana; ovunque l'estrema ricchezza sia accanto all'estrema indigenza, i due eccessi recano o l'assoluta demagogia, o la pura oligarchia, o la tirannide.

La proprietà media mai non si rivolta; e i movimenti rivoluzionari e le dissensioni accadono men frequenti ove sieno molte le fortune mezzane: queste rendono le democrazie più tranquille e più durevoli

che non le oligarchie, ove son meno estese ed hanno minor importanza politica. Quando il numero dei poveri s'aumenta, senza che a proporzione s'accresca quello delle fortune mezzane, lo Stato è sul declinare, e giunge rapidamente a ruina. Dalla classe media uscirono i buoni legislatori, Solone, Licurgo, Caronda ed altri.

Il legislatore non deve mirare che alla media proprietà. S'e' fa leggi oligarchiche, pensi ad essa; ad essa ancora se democratiche: la costituzione non è solida se non dove la classe media vince in numero le due estreme, o almeno ciascuna di esse.

Aristotele chiude la sua teorica delle classi medie coll'invitare i legislatori a non concedere troppo ai ricchi, e non voler ingannare le classi inferiori: e numera gli artifizi speciosi con cui si pretende adescar il popolo in politica, e che si applicano a cinque oggetti: l'assemblea generale, le magistrature, i tribunali, il possesso delle armi e gli esercizi del ginnasio.

b) *Teorica dei tre poteri.*

In qualunque governo v'ha tre oggetti di cui il legislatore prudente s'occuperà sovra tutti: e regolati i quali, il governo è necessariamente ben ordinato, e gli Stati non differiscono realmente che per la varia disposizione di questi tre elementi. Il primo è l'assemblea generale, deliberante sugli affari pubblici; il secondo, il corpo de'magistrati, di cui bisogna regolare la natura, le attribuzioni, il modo di nomina; il terzo, il corpo giudiziario. Eccovi dunque la teorica dei tre poteri, legislativo, esecutivo, giudiziario, che Montesquieu nel secolo passato iscri-

veva al principio del celebre suo capitolo sulla costituzione inglese (XI. 6), e di cui dimenticavasi di attribuir l'onore all'emulo di Platone; formolata con immortale precisione a fronte degli eccessi e dei controsensi che al filosofo presentavano le costituzioni di Grecia. Non seguiremo Aristotele nelle varie combinazioni dell'assemblea generale, nella divisione delle magistrature, nell'enumerazione delle varie specie di tribunali, contentandoci d'indicare ai pubblicisti la fine del VI libro come un frammento d'arte politica non mai troppo studiato.

Il VII verte sull'ordinamento speciale del potere nella democrazia e nell'oligarchia, e sull'enumerazione delle varie magistrature politiche. Ivi si vede come nella democrazia ciascuno dee comandare e obbedire alla sua volta, come ogni funzione ha da esser retribuita. La democrazia è severamente censurata. Quei che nelle oligarchie hanno la potenza, son invitati a spendere pel pubblico interesse: ma, dice Aristotele, i capi delle oligarchie oggi fan il preciso contrario; cercano il vantaggio più che l'onore; e può dirsi veramente che queste oligarchie son democrazie ridotte a pochi governanti.

c) *Teorica delle rivoluzioni.*

Mentre Alessandro in Asia dava un nuovo aspetto agli affari ed ai rapporti del mondo, Aristotele in Atene meditava sul passato della Grecia. Le moltiplicate rivoluzioni, gl'infiniti cambiamenti che, dai tempi eroici in giù, avevano agitato le città greche, rifletteansi finalmente nel vasto pensiero d'un filosofo per esservi giudicate. Lo spirito umano per la prima volta tracciava la teorica delle rivoluzioni, e trovava

la forza di strappare da fatti irregolari e turbolenti, lezioni dottrinali che tramandava all'avvenire. Le rivoluzioni appaiono alla fine del trattato di Aristotele come uno scioglimento tragico, e il metodo vi si eleva a poesia. Per compiere questo capolavoro di politica filosofia, la storia viene a recare quanto ha di patetico in accadimenti e peripezie, e la ragione raddoppia di vigore per dominar lo spettacolo che dà a se stessa e agli altri.

Ad una causa prima convien riferire tutte le rivoluzioni; i sistemi politici, per diversi che sieno, riconoscono dei diritti e un'eguaglianza analoga al loro principio, ma nell'applicazione tutti se ne scostano. La demagogia naque, si può dir sempre dalla pretensione di render assoluta e generale un'eguaglianza, che era soltanto reale in certi riguardi; l'oligarchia dal voler rendere assoluta e generale una disuguaglianza, reale soltanto in certi punti. Gli uni, robusti di quest' eguaglianza, vollero che il potere politico, in tutte le sue attribuzioni, fosse compartito a parità; gli altri, appoggiati su questa disuguaglianza, non pensarono che ad accrescere i loro privilegi; il che aumentava l'ineguaglianza. Tutti i sistemi pertanto, comunque giusti al fondo, son radicalmente falsi nella pratica.

In due modi procedono le rivoluzioni: ora s'attaccano al principio stesso del governo, or alle persone. Talvolta ancora la rivoluzione cade sopra una parte sola della costituzione, e mira soltanto a fondare od abbattere una tal magistratura: come Lisandro volea distrugger i re in Sparta, e Pausania gli efori.

Per evitar le rivoluzioni vuolsi combinare l'eguaglianza secondo il numero, coll'eguaglianza secondo il

merito. La democrazia è più stabile e men soggetta a rovesci che non l'oligarchia. Il popolo di rado insorge contro se stesso, o almeno i movimenti di tal genere non hanno importanza. La repubblica ove domina la classe media, e che s'accosta alla democrazia più che all'oligarchia, è il più stabile governo.

Cause di rivoluzione sono il desiderio del bene, l'ambizione, l'insulto, lo spregio usato ad individui o a classi di cittadini, la diversa origine dei membri della città, la superiorità d'un uomo (donde l'ostracismo), lo sproporzionato aumento d'alcune classi. Causano rivoluzioni anche i particolari litigi; le divisioni fra i primati si estendono presto allo Stato; come il mostrano Estiea, Delfo, Mitilene, Epidamno, Focea.

Quei che alla patria aquistarono alcun nuovo potere divengono pure causa di rivoluzioni per lo Stato, o rivoltandosi contro essi per gelosia di loro gloria, od essi inorgogliti cercando distruggere l'ineguaglianza.

Porta rivoluzione anche la mancanza e la debolezza della classe media.

Nella democrazia le rivoluzioni nascono più che tutto dalla turbolenza dei demagoghi. Anche le concentrazioni dei poteri in una mano sola provoca sovvertimenti. Nelle oligarchie, l'oppressione delle classi inferiori o la smisurata ambizione d'un oligarca producono cambiamenti. Gli eccessi degli oligarchi che malmenano l'aver loro, la necessità d'adoperare forze mercenarie o di confidar il comando degli eserciti ad un capo che non sia del loro partito, le divisioni fra loro, i matrimonii, i processi sono causa di rivoluzione.

Nelle aristocrazie può essa nascere primamente dallo spettar le pubbliche funzioni a un numero troppo scarso, giacchè anche l'aristocrazia è una specie d'oligarchia. L'estrema miseria degli uni, l'eccessiva opulenza degli altri, conseguenza ordinaria della guerra, cagionano sovvertimenti. Aggiungi l'infrazione del diritto politico, riconosciuto dalla costituzione. Perciò le forme democratiche sono più solide di tutte, perchè la maggiorità domina, e perchè l'eguaglianza che vi si gode fa amare la costituzione che la dà. Il più spesso nelle aristocrazie le rivoluzioni si compiono in modo insensibile e per le cause più minute. Prima si trascura un punto della costituzione inconcludente, poi con minor pena si arriva a cambiarne un più grave, finchè si muta il principio intero.

Da ultimo gli Stati sono esposti alle rivoluzioni quand'hanno alle porte uno Stato costituito sovra un principio opposto al loro, o quando questo nemico, per quanto lontano, possiede grande potenza. Tal fu la lotta d'Atene e Sparta. La prima abbatteva le oligarchie, l'altra le costituzioni democratiche.

Or quali sono i mezzi di conservazione? Il conoscer le cause che crollano gli Stati, inchiude la cognizione delle cause che li conservano. Prima non bisogna derogar alla legge, poichè l'illegalità scassina sordamente lo Stato. In secondo luogo non bisogna fidarsi degli scaltrimenti politici che s'adoprano contro il popolo e che sono dall'esperienza riprovati. La breve durata delle funzioni è pur essa un mezzo di prevenire, nelle aristocrazie e nelle oligarchie, il dominio della minorità violente. Poderoso mezzo di conservazione politica è pure la mobilità del censo, che convien sollevare proporzionalmente al livello della

ricchezza pubblica; se essa è accresciuta, o se diminuita, ridurla in egual misura. Convien anche impedire che veruna superiorità mostruosa non si sollevi nello Stato. Una magistratura deve aver l'incarico di vigilare su quelli la cui vita discordi dalla costituzione, nella democrazia dal principio democratico, nell'oligarchia dall'oligarchico (1). È duopo ancora che le funzioni pubbliche non arricchiscano mai quei che le occupano, giacchè i cittadini s'indispettiscono al pensare che i magistrati rubano i danari pubblici, e allora hanno doppia ragione di lamentarsi, vedendosi privi e del potere e del profitto ch'esso procura. Nelle democrazie non bisogna permetter ai ricchi di fare grandi spese pel popolo; il contrario nelle oligarchie.

Si procuri di render la porzione de' cittadini che vuol conservare la costituzione, più robusta di quella che ne vuol la caduta. Convien inoltre osservare modo e misura in tutto. Molte istituzioni apparentemente oligarchiche o democratiche, son quelle appunto che ruinan l'oligarchia e la democrazia. Credesi aver trovato l'unico principio della politica verità, e lo si spinge ciecamente all'eccesso: esagerazione che deprava la costituzione e alfine l'annichila. Nelle democrazie bisogna mirare all'interesse dei ricchi, e nelle oligarchie a quello del popolo.

Qui l'educazione ricompare con tutta la sua importanza. Se un solo cittadino è senza disciplina, vuol dire che lo Stato l'ha perduta.

Nelle monarchie quai sono le cause di rivoluzione e di rovina, di stabilità e di salute? Fra re e tiranno

(1) Idea della censura romana.

corre gran divario. Il primo è creato dalle classi alte ch'e' deve difendere contro il popolo, ed il tiranno è creato dalla turba contro i cittadini potenti di cui esso deve respingere l'oppressione. Scopo del tiranno è il godimento ; scopo del re la virtù : la tirannia è piena d'avidità, di diffidenza, d'invidia. Le monarchie portano in sè le stesse cause di rivoluzione come le repubbliche: le passioni, la paura, il disprezzo ispirato dal padrone, come Sardanapalo che fu ucciso perchè portava conocchia, l'amor della gloria, come in Dione, le aggressioni di uno Stato, retto da principio contrario, son cause di rivoluzioni per le tirannie. Il re non ha a temere pericoli esterni, ciò che ne guarentisce la durata; ma ne ha due interni, il tradimento e l'inclinazione al despotismo. Aggiungasi una causa tutta speciale di ruina; la più parte dei re ereditari divengono ben presto spregevoli, e non è loro perdonato l'eccesso del potere. Il re non può conservarsi che colla moderazione: perciò durò tanto il regno fra i Molossi, e a Sparta lo mantengono i limiti e l'esser diviso fra due.

La tirannia conservasi con mezzi detestabili, adoprando lo spionaggio, le discordie, la calunnia, le gravi fatiche comandate al popolo, come le piramidi d'Egitto, i monumenti sacri dei Cipselidi, il tempio di Giove Olimpico dai Pisistratidi, e le opere di Policrate a Samo. Anche la guerra è un mezzo d'occupare l'attività de' sudditi, e impone ad essi il costante bisogno d'un capo militare. La reciproca diffidenza dei cittadini, l'indebolirli, il degradarli sono la politica de' tiranni.

Il tiranno per assodar il suo potere può mettersi ad operar da vero re; la quale ipocrisia può farlo du-

rare. Abbellisca la città come se ne fosse l'ispettore e non il padrone; ostenti una pietà esemplare; porti un'estrema giustizia nel distribuire le ricompense; eviti d'attizzare gravi risentimenti; cerchi la moderazione in tutta la sua condotta; si mostri in somma virtuoso del tutto o almeno a metà, nè mai vizioso o almeno non quanto altri può essere. La tirannide più lunga fu quella d'Ortagora e de' suoi discendenti a Sicione, durata cento anni; poi quella de' Cipselidi a Corinto per 73 anni e mezzo; indi quella de' Pisistratidi ad Atene, ma con intervalli; da ultimo le tirannie di Jerone e di Gelone a Siracusa.

Dopo questa magnifica dottrina, poteva Aristotele negarsi il piacere di far sentire la superiorità sua sovra Platone? Al gran quadro politico da esso presentato egli oppone la sterile oscurità del sistema dei numeri, chiave delle rivoluzioni per Platone; e par si compiaccia di coronare l'opera sua colla debolezza dell'emulo.

E ben l'orgoglio poteva esser permesso ad Aristotele quando il suo stilo ebbe vergato le ultime parole della *Politica*. Col pensiero erasi elevato al sommo delle cose umane e della storia fin allora conosciuta; erasi fatto scorrere sotto gli occhi le istituzioni e gli uomini, divenuti chiari dopo stabilite le società. Il mondo morale gli era famigliare come il naturale, e avea posto i tesori del suo genio sotto la custodia d'un'incorruttibile giustizia. Aristotele non dipende da veruno, nè dal popolo d'Atene, nè dal re di Macedonia; non è stretto fra legami politici nè della democrazia nè della monarchia. La nascita sua, le circostanze di sua vita lo sciolsero quant'era possibile da ogni impaccio, da ogni pregiudizio: e nobilmente

usò di questa preziosa libertà per dir il vero a tutti, ai popoli come ai re, al tiranno come al demagogo. Non adulò la moltitudine, ma rese in chiaro i beni e i diritti della democrazia: è giusto coi re come cogl' ingegni sublimi, e pur riconosce il buon senso popolare. Quali desiderii, quali passioni potrebbero appannar l'integrità de' suoi giudizi? È felice pel pensiero, ch'e' riconosce per unico padrone, per guida e per divinità. Vive nel vero delle cose, scrive sotto la legge della sua ragione, senza informarsi se Atene il trovi troppo monarchico, o troppo democratico la Macedonia.

Con quest'inalterabile probità nella forza e nell'ingegno, si fabbrica per l'eternità. Il libro d'Aristotele è moderno anche oggi, e si potrebbe dividerne i frammenti tra le nazioni moderne per servir loro di lezioni viventi. Aristotele che, nella sua *Politica* stessa, distinse la ragion pratica dalla speculativa, è pratico per eccellenza, perchè è superiormente teorico; è reale, è imparziale, scrive per tutti; non ha le aristocratiche ostinazioni di Platone: non disse: *Iddio versa l'oro non nell'anima or dell'uno or dell'altro, ma sempre nelle stesse*; no, e' crede al poter dell'intelletto diffuso per l'educazione in tutti gli spiriti, in tutte le classi; e alla sua lettura possiamo invitare ricchi e poveri, deboli e forti, popoli e re. =

LERMINIER.

§. 6.

POETICA.

Qui alcuno aspetterà ch' io mi ponga, in campo più mio, ad esporre e discutere la poetica d'Aristotele. Ma nol farò, prima perchè quel trattato è tanto confuso ed oscuro, che i lunghi commenti e le benigne

interpretazioni non riuscirono ancora a trarne un concetto che soddisfaccia chi non suole immolar la propria ragione all'ultimo che ascolta; secondo, perchè credo che nessuno meno d'Aristotele fosse capace di sentire molto addentro nelle bellezze poetiche. Ed egli stesso, dedicata tutta la vita a discussioni positive e razionali, doveva attribuire un'importanza affatto secondaria al trattato d'una scienza estrania ai suoi studi, d'una scienza poi la più bisognosa di libertà, la più incapace d'essere sottomessa a regole. Tanto più resta a far le maraviglie come, nel mentre la logica e la metafisica dello Stagirita furono spesso oggetto d'un disprezzo ingiusto, la sua poetica, oscura e di discussa autenticità, pretendasi ancora inappellabile canone alle arti del bello, e in nome di essa i pedanti condannino il genio qualora ne' suoi voli si lancia fuor dagli angusti limiti impostigli già son due mila anni; e la veneri la timida mediocrità che pone il bello nel mancare di difetti, anzichè nell'abbondare di bellezze.

§. 7.

LOGICA.

La logica d'Aristotele fornì all'Istituto francese il soggetto di un concorso pel 1837, nel quale fu premiata l'opera stampata poi col titolo di

J. Barthelemy Saint-Hilaire, *De la logique d'Aristote*. 2 *vol.*

Chiedeva quell'illustre accademia,

1° Che fosse discussa l'autenticità dell'*Organon* nelle varie sue parti;

2° Fosse data a conoscere essa opera, determinandone il disegno, il carattere, lo scopo;

3° Se ne facesse la storia; qual influenza esercitò

sopra i grandi sistemi di logica dell'antichità, del medio evo e de' tempi moderni;

4° In fine qual ne sia l'intrinseco valore, e quali vantaggi potrebbe ritrarne la logica odierna.

Il titolo di *Organon* fu applicato a quell'opera da peripatetici, quando per opposizione agli stoici, considerarono la logica non come parte (μερος) della filosofia, ma come stromento (οργανον). Meglio sarebbesi detto essere la scienza dello stromento, della facoltà che, come dice Aristotele, serve all'anima quasi la mano al corpo. L'autenticità de' sei trattati che compongono l'*Organon* (*Ermeneia*, o del linguaggio, Categorie, Analitici primi e secondi, ossia del sillogismo e della dimostrazione, i Topici, la Confutazione de' sofisti) può provarsi e storicamente per la testimonianza di quei che li citarono, e intrinsecamente per l'armonia delle loro dottrine e del metodo con quel delle altre opere dello Stagirita.

Entrando il sig. di Saint-Hilaire all' esame della logica d'Aristotele, crede necessario dimostrare, ciò che noi pure ripetemmo, essere falso che il maestro volesse dedurre ogni cognizione dai sensi. Secondo lui, la teorica delle cognizioni o riguarda l'intelligenza, o l' oggetto dell' intelligenza. L' intelligenza che ha per primo mobile il desiderio di conoscere, per iscopo la verità, per subbietto l'anima, cioè quella sostanza, la cui essenza è di farci vivere, sentire e pensare, è, com'essa anima, distinta dalle cose sensibili e sottratta alle loro leggi, onde può dirsi essere qualcosa di divino, o meglio il più divino tra i fenomeni a noi conosciuti. Movimento suo proprio è la νοησις, atto del νους (mente), appartenente a lei più puramente che non la δοξα (opinione) ove di neces-

sità ha gran parte la sensazione. Così l'anima è pensiero e pensante: ma oltre pensar se stessa pensa anche le cose esterne per via delle impressioni che ad ogni istante ne riceve, e di sè e delle cose conserva per mezzo della memoria le idee che se ne formò. Col corpo concorre a produrre il movimento, di cui essa è il principio, egli lo stromento.

Non è però vero che l'anima debba la sua energia agli organi corporei. « Fu apposto ad Aristotele d'aver « assomigliato l'intelletto ad una tavola rasa, e deri-« vato così tutti i nostri pensieri dalla sensazione. Non « potrebbe peggio interpretarsi il suo concetto, e già « Hegel procurò mostrare come tal accusa fosse in-« giusta, e quanto dovesse restringersi. Veggasi il « passo dov' egli raffronta l'anima a una tavoletta su « cui nulla fosse scritto. Dopo trattato dell'atto per « cui il pensiero arriva a pensar se stesso, soggiunge: « *Avviene all'intelletto ciò che avverrebbe ad una tavola* « *dove non fosse alcuna scrittura effettiva. Lo spirito* « *quando pensa se stesso, fa l'uffizio che le cose pensate* « *ordinariamente. Ciò accade perchè nelle cose immate-* « *riali, l'essere pensante e l'oggetto pensato sono iden-* « *tici; stantechè la scienza contemplativa e la cosa* « *imparata per contemplazione son una e medesima* « *cosa.*

« Vedete che Aristotele volle dir puramente che il « pensiero, in quanto è pensato dall'intelletto, o per « dir meglio, pensa se stesso, era come ogn'altro « oggetto da lui preso a considerare. Il pensiero non « è scritto antecedentemente nel pensiero, non segnato « con tracce formali e positive (ἐντελέχεια); ma vuolsi « che l'anima ve lo chiami, al modo che vi fa compa-« rir tutto il resto. Però il pensiero siccome principio,



« il νους proprio esiste in quello stato di potenza che « Leibnitz aveva di mira nella famosa modificazione « da lui portata al principio di Locke e degli stoici, « attribuito tortamente al padre del peripato ».

Tal è l'intelligenza in generale; ma considerata nelle facoltà, nelle applicazioni, ne' gradi suoi, oltre essere *mente*, è anche scienza, è opinione, sensazione, sapienza, prudenza, semplice capacità, o attività precisa.

Quanto alla sensazione, dice Aristotele non esser collocata l'anima all'estremità degli organi, ma al centro, ov'è il sensorio. Uffizio dunque dell'anima nella sensazione è quello del principio senziente che rendesi presente ai sensi; e l'uffizio dei sensi consiste nella proprietà di ricevere le impressioni sensibili, ma scevre di materia. La sensibilità però si distingue affatto dalla intelligenza stessa e dall'altre sue forme in quanto non s'applica che al particolare nè al generale s'eleva; limitasi al presente senza guardare il passato o l'avvenire, e tutte le sue percezioni, chiuse ne' propri limiti, sono conformi alla verità (1).

Veggasi anche da ciò quanto Aristotele si scosti, anzi combatta i sensisti.

Riguardo poi all'oggetto dell'intelligenza, l'essere in sè può conoscersi con piena certezza, ma l'essere per accidente lo può solo con probabilità. L'essere in sè è la sostanza, la prima delle categorie cui riduconsi l'altre tutte, e di cui non sono che modificazioni o punti d'aspetto. La sostanza è il principio di ciò che v'ha di generale nelle cose, ma al tempo stesso

(1) Suol dirsi: *I sensi ingannano*. È un de' tanti proverbi che son accettati da' pretesi sapienti per assiomi. I sensi non possono ingannare, sibbene il giudizio che si fa secondo essi.

non è distinta nè dalle cose nè dal principio (1).

Non ci s'imputi l'esser qui tornati alla metafisica, lieti di aver trovato consenziente a noi e al maggior filosofo italiano vivente questo dotto straniero. Nell'opera sua di cui qui parlo, rende egli conto esatto delle varie parti onde si compone l'*Organon*, e così si epiloga :

= Le *Categorie* contengono un esame delle nozioni semplici che lo spirito può formarsi dell'ente. Queste nozioni semplici, elementi della cognizione, son rappresentate da parole isolate, e collocansi in dieci grandi classi, cui Aristotele passa in rassegna, analizzandole in se stesse e nelle loro proprietà, ponendo singolar attenzione alle prime quattro, sostanza, quantità, relazione e qualità, trasvolando sull'altre (2), a parér suo meno importanti e meno difficili.

A questo disegno così semplice delle categorie s'innestano al principio e al fine due annessi (proteoria e ipoteoria), il primo de' quali, sebben alla prima sembri sconnesso, è però indispensabile al tutto insieme. E per verità senza queste spiegazioni preliminari sovra gli omonimi, i sinonimi e i paronimi, sarebbe mai possibile comprendere tanti passi ove son adoperate tali espressioni, speciali affatto alla dottrina aristotelica? L'appendice con cui chiudonsi le categorie, cioè la ipoteoria, è più evidentemente collegata al trattato, eppure men necessaria come

(1) V. *Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques*, vol. II. 1839.

(2) Cioè: spazio, tempo, azione, passione, situazione o relazione interna, e relazione esterna. Gli scolastici variarono assai nel numero delle categorie, ed alcuni ne ammiser due sole, sostanza e accidente.

che utile al certo. Son in essa spiegate diverse parole adoprate nel corso delle categorie, e corrispondenti ad idee di capitale importanza.

Dalle nozioni semplici fa Aristotele tragitto alle composte, considerandole nella loro regolare forma delle proposizioni. La proposizione adunque, studiata sotto i vari suoi aspetti, occupa il *trattato del Linguaggio* (1). E prima il filosofo la decompone ne' suoi elementi, nome e verbo, definendoli separatamente. Poi esaminandoli sotto il riguardo delle loro combinazioni, riconosce e classifica le varie specie di proposizioni; universale, particolare, affermativa, negativa, sieno tali proposizioni categoriche ovvero modali. A lungo insiste sopra la teorica dell'opposizione delle proposizioni, sopra le regole della contraddizione nei tre principali momenti del tempo, passato, presente, avvenire. Dall'opposizione nelle categoriche passa all'opposizione nelle modali, e termina esponendo i principii dell'opposizione negli attributi; la qual dottrina conferma e chiarisce le precedenti.

Il trattato del linguaggio ha mala voce di oscurità, ma più che all'autore vuolsi imputarla alla materia; poichè le indagini che più tardi divennero i fondamenti della grammatica filosofica, erano, per la novità loro, di tal natura, da far attonite le menti; e tanto faticarono ad avvezzarvisi, che uscente il quinto

(1) Περι ερμηνειας. I commentatori tradussero *de Interpretatione*, *de Enunciatione*, *de Pronunciatione*. Ma che il giusto senso sia quello che qui si esibisce, appare dal trattato *della Respirazione* ove dice: «Natura si serve spesso del medesimo «organo per funzioni diverse, come in certi animali si val «della lingua pel gusto e προς την ερμηνειαν» il che non può tradursi se non *pel linguaggio*, *la favella*.

secolo, Ammonio Sacca ne comprendeva ancora soltanto una parte, sembrandogli enimma indicifrabile la fine di quel trattato.

Dalle nozioni semplici, che unite formano la proposizione, passa Aristotele al sillogismo, composto di proposizioni, come la proposizione è composta di nozioni semplici. I *Primi analitici* versano affatto sul sillogismo e le sue parti. Nel primo libro *a*) si considera il sillogismo ne' suoi principii essenziali, donde le tre figure con quattordici loro modi; le proprietà comuni a tutte e tre, e le modificazioni che il sillogismo può ricevere giusta la natura delle proposizioni ond'è formato, contingenti, necessarie, categoriche, isolate o miste le une colle altre; *b*) si danno regole per iscoprire la media, termine essenziale del sillogismo, che senz'essa non potrebbe aver luogo; *c*) come seguito del ritrovamento della minore, Aristotele indica il metodo di risolvere i ragionamenti nei loro principii sillogistici.

Nel II libro prosegue la teorica del primo; esaminando in ciascuna delle tre figure (1) le proprietà del sillogismo rispetto alla verità delle premesse e della conclusione, e alla facoltà sua di poter dimostrare circolarmente ciascuna delle proposizioni onde è composto. Alle proprietà del sillogismo seguono sei difetti, e chiude il libro collo studiare le diverse forme di raziocinio, che senz'essere esteriormente sillogistiche, possono però ridursi al sillogismo.....

(1) Figure del sillogismo chiamano i modi d'esporlo. Nella prima il termine medio è soggetto nella maggiore e attributo nella minore; nella seconda il medio è attributo nella maggiore e nella minore; nella terza il medio era soggetto nella maggiore. Da Galeno fu introdotta la quarta, ove il medio è attributo nella maggiore e soggetto nella minore.

Aristotele non tien conto del sillogismo ipotetico nè del disgiuntivo, o perchè in fatto non vi pensasse, o perchè credesse troppo facile il dedurne le regole dalle generali. Può dirsi lo stesso della quarta figura del sillogismo, e di vari modi dell'altre ch' e' non ispiegò.

Come le nozioni semplici combinandosi formano le proposizioni, e le proposizioni combinandosi formano il sillogismo, così i sillogismi combinati formano la dimostrazione, ultimo e supremo termine della cognizione di cui un'idea abbastanza compita è offerta dal sillogismo stesso nella composizione sua di premesse e conclusione. Dopo il sillogismo non resta dunque a trattare che della dimostrazione a cui perciò son vôlti i *Secondi analitici*. È questo lo scopo supremo e il fine della logica. Aristotele pone dunque a principio, contro l'opinione d'alcuni filosofi, essere possibili la dimostrazione e la scienza che ne nasce: chiarisce poi che cosa sia la dimostrazione, ponendone in sodo la teorica, sicchè d' allora in poi non fu più mutata. I principii della dimostrazione son necessari, ed esistono in sè; nella medesima dimostrazione son d'eguale natura. La conclusione della dimostrazione è cosa eterna. I principii della dimostrazione son essi stessi e per tutta necessità indimostrabili. Delle due dimostrazioni, una del fatto, l'altra della causa (*οτι*, *διοτι*), la seconda è la più importante senza forse, anzi è la vera. Si produce essa principalmente per la prima figura del sillogismo, quella dove l'evidenza più risplende. Onde meglio determinare la scienza per via della dimostrazione, Aristotele dà opera a determinare anche il contrario della scienza (*αγνοια*), e mostra come si formi e donde proceda l' ignoranza.

Passando poi alle proprietà della dimostrazione e alle forme sue diverse, fa vedere che i principii ne sono finiti e limitati, che la dimostrazione affermativa è superiore alla negativa, come l'universale al particolare, e l'ostensiva a quella che dà soltanto la possibilità, non il fatto reale è positivo. Dà pur a vedere che secondo i diversi generi di dimostrazioni che uno adopra, la scienza che ne consegue è più o meno elevata; che la cosa stessa può avere differenti dimostrazioni; che nessuna può darsene pel fortuito, e che in conseguenza la sensazione non può dar una scienza reale e dimostrativa; da ultimo che i principii variano colle dimostrazioni medesime.

Per dare compimento a questa teorica della scienza dimostrativa, Aristotele paragona alla dimostrazione ed alla scienza due sorgenti inferiori d'informazione e di notizia; ciò sono la conghiettura e la sagacità. Passa con ciò al secondo libro, chiedendosi che cosa dimandino la scienza e la dimostrazione. Il numero delle quistioni, delle ricerche della scienza (τα ζητω-μενα) sono appunto di numero eguali alle cose che ella sa. Ora Aristotele porta gli oggetti della ricerca e della cognizione a quattro, poi li riduce a due, il fatto o l'essenza della cosa, indi la causa della cosa. L'essenza della cosa non potrebb' essere conosciuta nè per via del sillogismo, nè pel metodo di divisione adoprato dai platonici, nè per la definizione ordinaria. La definizione che veramente dà a conoscere l'essenza, debb' essere preceduta da una dimostrazione che faccia conoscere la causa, e da siffatta dimostrazione si trae la definizione col semplicemente cangiare la posizione dei termini. La definizione può essere di quattro specie, di cui la principale, anzi la

sola perfetta è la definizione medesima della causa.

Riguardo poi alle cause delle cose cercate dalla dimostrazione, indipendentemente dall'essenza, son anch'esse quattro, e possono tutte servir egualmente alla dimostrazione. Qui Aristotele, elevandosi alla metafisica, espone i rapporti della causa all'effetto secondo che queste son simultanee, o la causa precede l'effetto, o l'uno suppone l'altro e sono in certo modo circolari. Combatte il metodo di divisione adottato da Speusippo, ove, per conoscere e definir la cosa, procedeasi dal generale al particolare. Egli propone il contrario, giacchè il metodo induttivo va dal particolare al generale, e divisa i mezzi di distinguere le varie relazioni dell'effetto e della causa per istabilire la definizione. Si conchiude il libro coll'esporre il modo onde s'aquistano i primi principii, le idee generali e indimostrabili su cui posa ogni dimostrazione.

Or quanto ai *Topici*. La discussione relativa ad una cosa non può riguardar altro che questi quattro punti o attributi di essa, la definizione, il genere, la proprietà, l'accidente. Questi quattro attributi dialettici possono ciascuno considerarsi sotto quattro aspetti: 1° riguardo alla definizione che li comprende; 2° alla significazione della parola che li esprime; 3° alla differenza loro dalle cose analoghe; 4° alla somiglianza con queste. Tali quattro aspetti servono a far trovare le proposizioni probabili ond'è composta la discussione dialettica: epperò Aristotele li chiama ὀργανα, stromenti, dal che venne il nome a tutto il trattato. I *Topici* valutano appunto l'azione di questi quattro stromenti sopra i quattro attributi dialettici; poichè il libro 2° e 3° cercano e spiegano i luoghi dell'acci-

dente, il 4° quei del genere, il 5° quei del proprio, il 6° e 7° quei della definizione. L'8° poi indica l'applicazione pratica di essi luoghi nella discussione, secondo che uno attacca o difende, interroga o risponde, e nello studio che precede la discussione per due interlocutori.

Molta analogia coi *Topici* ha il trattato della *Confutazione dei sofisti*, che vi forma seguito e compimento. Aristotele vi espone dapprima che cosa intenda per confutazione sofistica (ελεγχος σοφιστικος); una confutazione che non è tale se non in apparenza, e che è usata dai sofisti di cui Aristotele svela le intenzioni e il procedimento. I sofismi nelle parole e fuor di esse son tredici, e tutti possono ridursi ad ignoranza della confutazione, cioè basta definire convenientemente la confutazione per veder tosto come pecchino tutte quelle che il sofista pretende opporre alla lealtà dell'avversario.

Aristotele espone poi i diversi luoghi donde i sofisti sogliono ricavare i loro pretesi argomenti, e le arti che adoprano interrogando l'avversario o rispondendogli. Svelate le astuzie de'sofisti, insegna a combatterle, e porge i luoghi capaci di sciogliere i sofismi che possono esser messi innanzi.

Termina il trattato con un epilogo di tutta la logica.

L'intero disegno dell'*Organon* può dunque esprimersi in poche parole, dicendo che tutto è rivolto al sillogismo, cioè al ragionamento; le *Categorie* e il *trattato del Linguaggio* agli elementi del sillogismo; i *Primi analitici* al sillogismo in generale; i *Secondi analitici* al sillogismo dimostrativo; i *Topici* al sillogismo dialettico; la *Confutazione de'sofisti* al sillogismo sofistico. =

Da quest'esposizione appare come si concatenino un all'altro i trattati dell'*Organon*; esposti poi tutti con una concisione imperiosa, che spesso fu presa per oscurità, ma che ben s'addiceva « al futuro precettore dell'intelligenza europea ».

Doppio è lo scopo del lavoro; teorico nelle *Categorie*, nell'*Ermeneia* e negli *Analitici*, che studiano le condizioni e le leggi generali del raziocinio; pratico negli altri due, che danno i mezzi d'applicar il raziocinio alle diverse materie comuni e non scientifiche, a difender il buon senso contro le sottigliezze d' una dialettica vana ma speciosa. Tende dunque l'*Organon* a segnare allo spirito umano le regole che il debbono dirigere sia nella ricerca della scienza, sia nell'esame e nella discussione degli interessi ordinari della vita.

Non consente il sig. Saint-Hilaire con quelli che vorrebbero dedotta dagl'Indiani la logica d'Aristotele, giacchè abbastanza se n' era prima di lui trattato in Grecia, senza che fosse duopo ricorrere ai filosofi stranieri. E massime Platone v' avea fatto studio, benchè non l'elevasse a quel grado d'astrazione, di rigore, d'ordine sistematico, che dinota una scienza vera. Aristotele dunque non ebbe a crearla di pianta, ma a trovarne alcune parti, svolgerle, connetterle, formar la scienza logica. Quelli che vennero dappoi non ebbero che a far eco o impotente opposizione. « I partigiani della logica peripatetica son infinitamente più che gli avversari di essa; però l'ostilità comincia quasi al primo apparire della dottrina, e l'attacco è mosso, come avvenne più tardi, dal sensismo. Epicuro vuol opporre alle teoriche d'Aristotele la sua *Canonica*, raccolta di alcune regole opportunissime per guidare lo spirito nei lavori suoi, ma che

per la semplicità loro stessa vengono quasi a negare la scienza. Altrettanto tentarono, diciotto secoli dopo, Cartesio e Malebranche. Ma la scuola d' Epicuro poco operò, perchè poco estendevasi; non ebbe efficacia che nella morale, più di ogni altra contribuendo ad abbattere le virtù affatto umane su cui piantavasi la società antica, e a dar vinto il paganesimo alla nuova religione col distruggere i caratteri grandiosi e i nobili cuori.

« Ad Epicuro gli stoici furono avversarii non men nella logica che nella morale. Dapprima adottarono intiera la sillogistica dello Stagirita, e serbaronle fede; poi applicarono l'animo a svilupparla, e tosto caddero nelle sottigliezze. Tentarono restringere le *categorie*, e fecer nuove ricerche sul criterio della verità, sulla rappresentazione degli oggetti nell'anima, sull'idea del generale; ma in questi lavori, oltrechè poco conosciuti, l'unica teorica originale è quella del sillogismo ipotetico, negletta da Aristotele soltanto per la troppo scarsa importanza.

« Cogli stoici cominciano e finiscono i pochi progressi fatti dalla logica peripatetica nell'antichità; poi vien il regno de'commentatori, nati subito dopo il maestro e nella scuola sua stessa, commentatori che amplificano e spiegano, talvolta con fedeltà e dottrina, ma sempre senza spontaneità, e quasi senza valore per quanto è al pensiero. Giovano essi a mantener il piacere dello studio, facendolo più accessibile.

« Gli Arabi e gli scolastici continuarono l'opera, e massime gli ultimi la compirono, procedendo con maggior metodo, con analisi più dilicata e perciò più utile, e perfezionando con procedimenti materiali e grafici l'intelligenza delle teoriche che a ben appren-

derle richiedevano non ordinaria forza d'attenzione. A ciò attesero i commentatori de'primi secoli e del medio evo; ma in questo secondo periodo il genio europeo, favorito da circostanze migliori, rinvigorito dalla conquista e dall'invasione, cominciò a dare qualche segno di vita, pegno sicuro del rinascimento che dovea succedere nel XVI secolo.

« Tutti i Riformati dopo breve esitazione adottarono l'esegesi logica con pari ardore che l'evangelica; nè mai il peripato ricevette un culto più fervoroso di quello ispirato alle scuole protestanti dal genio di Melantone. Non si taccia però che, in conseguenza dello spirito indipendente della riforma, l'ammirazione per Aristotele fu fondata sopra studio verace e intelligente delle sue opere, e basterebbero a provarlo i commenti de' professori delle università tedesche nel XVI e XVII secolo.

« Col XVI comincia contro la logica d'Aristotele una riazione, che però finì col consolidarne la gloria. Ramus, preceduto da alcuni logici tedeschi del secolo XV uscente, diede il segnale in modo clamoroso, se non decisivo; ed è probabile che l'ardimento de'suoi attacchi cagionasse la morte deplorabile che incontrò nella notte di San Bartolomeo. Bacone ripigliò e proseguì l'opera di Ramus, appoggiato da alcune università di Germania, Inghilterra e Scozia; proscrisse di generale anatema la logica d'Aristotele, non istudiata più lealmente da lui che dal suo predecessore, e tentò sostituirvi un metodo che lasciò molto oscuro, molto avviluppato, e principalmente molto imperfetto.

« Cartesio, fedele espressione dello spirito nuovo, proseguì il tentativo di Bacone, e sdegnando la scolastica e l'antichità, che conosceva ancor meno di

Bacone, parve voler sostituire i quattro principii dell'ammirabile suo metodo allo studio d'una scienza intera di cui non poteano empir il luogo. Gli allievi di Cartesio, men di lui prevenuti, educati ne' forti e luminosi studii del XVII secolo, rintegrarono la logica d'Aristotele, credendo combatterla; e il libro di Porto Reale, ispirato da Cartesio, fors'anche da lui in parte compilato, è un compendio della dottrina peripatetica, da lui chiarita, talvolta anche criticata, ma senza la quale non saria stato fatto.

« Crebbe l'opposizione in mano di Locke, compatrioto del barone di Verulamio, più di lui profondo e men pedantesco. Quando la gloria di Locke, trapiantata sul suolo francese dai filosofi del XVIII secolo, aquistò il trionfo che ognun sa, la logica d'Aristotele subì, dovunque valsero le dottrine di Locke, il dispregio che su lei avea gettato il filosofo inglese, sinchè nella scuola di Condillac e in quella degli ideologi, ogni stima per essa scomparve, come ogni intelligenza de' principii e della storia sua.

« Tali sentimenti del XVIII secolo verso una dottrina che avea istruito e alimentato l'umano spirito per quasi duemila anni, accordavansi coll'ammirabile ma terribil parte che ad esso era assegnata. Se fosse stato men ciecamente sprezzante del passato, più equo estimatore dei meriti che aveano preceduto il suo e preparatolo, più riconoscente a'benefizi che la civiltà avea ricevuto dai secoli antecedenti, avrebbe proceduto all'opera sua di distruzione con minor fede e perciò con minore potenza. In quel vasto naufragio delle idee anteriori, la logica d'Aristotele fu una delle prime vittime immolate allo spirito nuovo. Il ridicolo e lo scredito della scolastica ricaddero sul padre della

scuola, sull'illustre fondatore della scienza; ed il XVIII secolo, ricorrendo a teoriche che troppo a lungo eransi credute quelle dello Stagirita, dimenticò l'inventore, cui pure voleansi attribuire; nel profondo suo dispregio non seppe discernere, come avea fatto la Riforma, la pura dottrina peripatetica dalle strane vesti impostele dal medio evo.

« Dalle scuole protestanti e dall'illustre avversario di Locke doveva nascere un movimento contrario, cioè una stima più equa del passato, un'intelligenza più vera di ciò ch'erano stati il peripato e la scolastica nelle fonti dell'umanità. Leibnitz che, sotto il titolo della sua prima opera, proclamava potersi conciliare Aristotele collo spirito nuovo, rintegrò, per quanto fu in lui, e la scolastica dove colla scoria trovava l'oro, e il genio d'Aristotele, creatore agli occhi suoi del sillogismo, una delle più belle invenzioni dello spirito umano.

« Tal riazione di Leibnitz prolungasi sino a Kant ed Hegel, che adotta appieno la gloria logica dello Stagirita. In tutto però il secolo XVIII, la scienza dovea vivere fra mani straniere alla filosofia, ma che le divennero più vantaggiose. Molti fra' grandi geometri del XVIII secolo, sulle tracce di Leibnitz, occuparonsi del sillogismo, come Bernoulli, Eulero che il rese così perfettamente intelligibile, Lambert e qualc'altro. Mercè quest'ammirabile spirito di conciliazione che costituisce in filosofia uno dei grandi meriti del fondatore del calcolo integrale e della geologia, la logica d'Aristotele conservò i diritti suoi almeno in parte, negli intelletti serii; e Leibnitz per la prudente ammirazione del passato non rese soltanto servigio alla filosofia, ma fe un bene ancor maggiore

sulla soglia d'un secolo che dovea frangere sì violentemente la tradizione degli avi. Il proclamare altamente il merito dei lor lavori era appellar nuovamente allo spirito d'illuminata conservazione, che però dovea rinascere soltanto dopo più d'un secolo di bollimento e di rinnovazione.

« Kant, avverso in principio alla sottigliezza sillogistica, più tardi riconobbe la verità delle teoriche dello Stagirita; colla grave autorità della sua parola dichiarò che la logica propria era stata fissata da Aristotele, e che mai nulla non vi si era aggiunto, come nulla v'avea da modificare.

« Strana cosa! mentre il genio austero di Kant professava l'ammirazione sua per Aristotele, un uomo d'intelletto fino e savio, ma abbastanza leggero, e che niun penserebbe scontrare su questo scabro sentiero, cercava alla fine del XVIII secolo di ristorare in Francia la gloria dello Stagirita. Era Marmontel, che in una logica ad uso de' fanciulli, ripigliava formalmente e spiegava i principii degli *Analitici*, riducendoli alla capacità de' giovani intelletti, cui si dirigeva.

« Questo saggio di Marmontel, tanto contraddittorio all' indole del suo secolo, tanto lontano dalla sprezzante leggerezza di Condillac, poco o nulla fruttò; e Destutt de Tracy continuò contro la logica d'Aristotele una guerra sotto cui giace tutt'ora in Francia, benchè alcuni alti intelletti, come il celebre Giuseppe De Maistre e Damiron, abbiano reso omaggio a quel grande.

« In Germania Hegel partecipa alla sincera ammirazione di Kant, anzi la dilatò, e per quanto potè, tutta rintegrò la dottrina d'Aristotele, non esitando a

dichiarar il filosofo di Stagira pel più degno d'essere studiato fra gli antichi. E ne diè l'esempio col tôrre tante cose e sì felicemente da questa filosofia; e può dirsi che la presente resurrezione del peripato, annunziata d'ogni onde dai lavori filologici e filosofici di cui è l'oggetto, sarà merito del filosofo di Berlino.

« In seno frattanto della scuola scozzese, Hamilton tolse a difendere la logica d'Aristotele; ne riconosce tutto il merito senza dissimularne le imperfezioni.

« Per certo da mezzo secolo in qua il circolo della scienza si dilatò assai, giacchè la filosofia vi incluse la teorica compiuta della conoscenza, sensibilità e intelletto: ma la logica d'Aristotele riman tuttavia come lo sforzo più potente che mai abbia fatto lo spirito umano per giunger all'osservazione delle immobili leggi che lo governano; giacchè per una fortuna che forse vuol ascriversi soltanto alla sagacia del genio, lo Stagirita trovò nello studio dell'intelletto umano la porzione che meglio può esser sottoposta alle severe deduzioni della scienza, giunta per le sue cure ad un rigore affatto matematico ».

Sopra quest'esposizione storica del sig. Saint-Hilaire faremo qualche considerazione. E prima non sembra così facile il negare che Aristotele traesse il suo sillogismo dai libri indiani, fosse indirettamente per via de' filosofi che lo precessero, o direttamente per mezzo d'un sistema logico, comunicato dai bramini a Callistene al tempo della spedizione d'Alessandro, fatto ricordato anche nel *Dabistan*, e addotto da Guglielmo Jones, nome che fa autorità riguardo agli studii orientali. E certo il filosofo indiano Gotama ridusse una formola di sillogismo, che noi riferimmo nel testo, e che poco differisce dalla aristotelica.

Opposizione al sistema d'Aristotele fu fatta sin da quando regnava la scolastica; e Rogero Bacone propose di sostituir al sillogismo il metodo sperimentale; Raimondo Lullo nell'*Ars magna* procede spesso altrimenti che sillogizzando; vi si opposero inoltre tutti i mistici di quel tempo (vedi il nostro Lib. XI). I Platonici del XV secolo opposero al metodo d'Aristotele quel di Platone; e Lorenzo Valla e Rodolfo Agricola repudiarono la logica dello Stagirita; una nuova ne proposero Paracelso e Ramus. I Riformati dapprincipio combatterono e derisero Aristotele, ma presto ne adottarono il metodo. Con Bacone combattè il sillogismo Van Helmont, argomentando così:

« Io so che il ragionamento più forte, quel che chiamano sillogismo, non ha mai prodotto scienza alcuna, anzi è inetto a produrne. Fra le diciannove formole del sillogismo, dodici concludono negativamente: ora una negazione non è scienza; chi nega esistere alcuna cosa, non insegna ciò che esiste. La scienza vuol essere affermativa, perchè dee trattar solo di ciò ch'è positivo. Finalmente, come il sillogismo è fondato su ciò, che due cose convenienti tra sè debbono concordar con una terza la cui conformità appaia dalla conclusione, forza è ammettere che la cognizione di tal conformità sussiste in noi prima della conclusione; per modo che in generale si sa già prima quel che dev'essere dimostrato dalla conclusione. Al più adunque la cognizione che noi ne caviamo, divien solo alquanto più distinta per mezzo del sillogismo: ma se prima v'era dubbio, sussiste tuttora. Il sillogismo non è tanto opportuno a trovar la scienza, quanto a dimostrar la trovata. Chi usa il sillogismo, conosce già distintamente quel che vuol

far concedere colla conclusione; conosce i termini, il medio, il modo. Nessuno ch'io sappia ha fatto sillogismi con termini incogniti: ondechè questo modo di dimostrazione parmi proprio soltanto a servir in mano de' maestri ad eccitare l'attenzione degli allievi; e questi non hanno fin oggi fruttato gran che alla scienza, per quanto se ne vantino. Chi sillogizza comincia a formarsi un'opinione; si persuade, poi vuol farla accettare dal suo avversario; cerca termini, un mezzo, un modo per dar una forma alla sua dimostrazione: onde il sillogismo non serve a trovar cognizioni, ma a provare altrui le opinioni dell'autore. Il sillogismo rammenta ciò che già si sa, e nulla più; ora le scienze non si formano per reminiscenza, poichè non preesistono bell'e formate nella intelligenza nostra. San Girolamo ebbe ragione di paragonar l'arte del sillogismo alle piaghe d'Egitto, e le dimostrazioni che n'escono alle impronte zanzare de' luoghi paludosi » (1).

Con eguale o maggior ardimento parlò Francesco Bacone, contro il quale ultimamente fu pubblicata un'opera postuma di G. De Maistre, intenta principalmente a rimetter in onore il sillogismo. Ma un altro filosofo più recente, e che è destinato a fondar una scuola più soda, più sociale, più operosa (2), abbatte di nuovo l'altare aristotelico, riguardando il sillogismo come espressione della società pagana, e nuove forme volersi dove nuova essenza introdusse il cristianesimo; essendo esso opportunissimo a provare in soggetti perfettamente conosciuti, come nella

(1) *Logica inutilis*, Opera. Lugd. 1655, p. 27.

(2) P. J. B. Buchez, *Essai d'un traité complet de philosophie, du point de vue du catholicisme et du progrès.* Parigi 1838-39.

teologia, ma affatto improprio a produrre invenzioni, cioè a render le scienze attive. Nella civiltà antica, ove il mondo consideravasi come un'espiazione, e i fenomeni come governati da intelligenze, supponeasi ogni cosa conosciuta fin nell'essenza, e il sillogismo si poteva dunque esercitare a sicurtà. Il cristianesimo insegnò leggi di pratica, comandi morali; ma quanto al mondo, disse soltanto ch'era dominio nostro, bruto, inintelligente, soggetto e mezzo della libera nostra attività. La scienza dunque non è che un mezzo di prevedere, cioè di conoscere l'ordine nel quale i fenomeni debbono succedersi. L'uomo pertanto rinunziò a cercare l'essenza delle cose, la cui cognizione non poteva essergli data che dalla rivelazione, nè quindi può adoprar il sillogismo a cercar ciò che non sa.

Anche nell'ordine politico, tutto era anticamente determinato e disposto per gerarchia di Caste, di razze, d'interessi; mentre il cristianesimo ordinò la riforma della società fra cui era sceso, ingiunse il progresso politico, e fe dell'ordinamento sociale un campo di sforzi, d'invenzioni, di scoperte non meno attive e pratiche che quel delle scienze naturali. Il sillogismo dunque non poteva che nuocere col sostener dottrine pratiche, le quali si sarebbero repudiate quando si fossero tolte a valutare unicamente secondo i precetti evangelici.

§. 7.

EPILOGO.

Chi osserva tutto insieme il sistema filosofico di Aristotele, è forzato di confessare che questo filosofo portò il dommatismo al massimo grado di perfezione. Non solamente ne pose egli le fondamenta, ma ne elevò

pur l'edifizio, e il terminò in modo soddisfacente; imperciocchè, sebbene dipoi se ne sieno di frequente cambiate le distribuzioni interiori, e siasi in più maniere o sfigurato, o sopraccaricato di ornamenti accessorii, pure la disposizione generale ne fu conservata sino ai dì nostri. Il savio di Stagira innalzò pure in Grecia la filosofia dommatica ad un grado, in cui rimase poi stazionaria ne' popoli di quella bella contrada. Nessuno dopo lui contribuì proporzionatamente altrettanto ad ampliarne il dominio, ed a perfezionarla; perchè non se ne coltivò più che qualche ramo isolato, lo studio del quale condusse talvolta a verità non ancor note, e talvolta sparse novelli errori. Ancorchè la storia dei tempi moderni abbia ad offrirci un maggior numero d'autori di sistemi filosofici con carattere d'originalità, tuttavia sarebbe difficile nominarne un solo che sì alti servigi rendesse come Aristotele alla filosofia, considerata quale scienza tendente a stabilire un vero dommatismo. Si conoscerà più agevolmente il merito di tanto genio, considerandolo sotto i seguenti punti di vista.

Aristotele ridusse a sistema il complesso allora esistente delle cognizioni non solo filosofiche, ma pur anco scientifiche in ogni genere. Le sue fatiche vennero coronate di tal successo, che oggi ancora noi non abbiamo il menomo soggetto di cangiare nè la divisione ch'e' stabilì, nè il luogo assegnato a ciascuna cognizione relativamente al complesso enciclopedico dello scibile umano, astrazione fatta però dalle modificazioni, che i progressi delle scienze dovettero necessariamente introdurre nel particolare oggetto di ciascheduna, e che pure debbono per lo più l'origine più presto all'arbitrio ed all'ignoranza, che ad una

ragionevole necessità d'introdurle. Ciò che più vivamente eccita la nostra meraviglia per la creazione di tal complesso sistematico si è, che Aristotele trovò tutte le cognizioni aquistate fino a' suoi tempi, confuse disordinatamente in un caos tenebroso, ed anche in contraddizione le une con l'altre, di sorta che doveva essere difficilissimo di trovare il filo della unità, intorno alla quale annodarle. Nessuno autor di sistema dopo lui ebbe tanto a vincere. Aggiungasi che prima del suo tempo appena sospettavasi l'esistenza di alcuni rami, dei quali esso dovette non solo coordinare, ma ben anco raccogliere i materiali. Finalmente fu costretto di creare in gran parte il linguaggio sistematico.

Aristotele sollevò la logica al grado di scienza. È vero che non ne creò le regole particolari, che quasi tutte erano già state fissate mercè le indagini de' suoi predecessori, ma le aggiunte ch'egli vi fece non sono da disprezzarsi; il merito suo però consiste principalmente nello avere unite e classificate codeste regole sotto un principio unico. Kant gli ha reso la più onorevole e la più veridica testimonianza, dicendo che dopo lui nulla si fece e nulla poteva veramente farsi di rimarchevole in logica. Che se gli scolastici de' secoli di mezzo abusarono de' suoi principii, e se ne' tempi moderni si deviò dalla severità del suo metodo d'insegnamento, non è ad incolpar lui se si guastò lo studio della logica, la quale divenne continuamente meno perfetta e men fruttuosa.

Col mezzo della critica, che Aristotele intraprese, de' sistemi de' suoi predecessori e contemporanei, la filosofia aquistò non poche ricchezze negative. Regnavano prima di lui molte opinioni, e spesso

contraddittorie, sui problemi della fisica e della metafisica. La scuola di Socrate avea dato poca importanza agli oggetti di tal natura, studiando essa di verificare i diritti della sana ragione e le pretensioni del sentimento morale interiore in tutta la sua purezza, senza farsi carico di discutere le sottigliezze della metafisica. Platone avea fatto uso della fisica e metafisica de' suoi predecessori o per sostegno del suo proprio sistema, o per combatterle quand'erano in opposizione alla sua maniera di vedere: tanto più che queste due scienze non conosceva egli perfettamente. Non bisognava dunque pensare ad una filosofia sistematica, o sperare un perfezionamento della filosofia, sino a che non si possedesse una critica ragionata e sufficiente de' dommi adottati dalle diverse scuole. Ma nessuno allora potea questo intento ottenere meglio d'Aristotele, il quale avea creato la logica, conosceva perfettamente tutta la letteratura filosofica de'Greci, non ignorava forse alcuno de' monumenti esistenti dello spirito filosofico degli antichi, era di carattere sommamente attivo, poneva in opera tutti i vantaggi della sua situazione, resa straordinariamente felice dalla fortuna per ampliare la sua sperienza; avea finalmente uno spirito profondamente indagatore, e dalla sua immensa esperienza sapea trarre doviziosissimi frutti. Sia pure per molti titoli viziosa, parziale ed ingiusta la sua critica dell'antica filosofia; non lasciò per questo Aristotele di avvertire la nullità di molti raziocinii considerati come infallibili, confutò una quantità di false opinioni, massimamente nel fatto della fisica, scoperse il lato debole dei più celebri sistemi filosofici, del pitagorismo, dell'eleatismo e del platonismo, finalmente indusse

gl'ingegni ad esaminare sott'altro aspetto gli oggetti filosofici, e li sciolse dalle catene ond'erano avvinti. Un altro vantaggio, accidentale per vero dire ma non meno grande per noi, di cotesta critica, si è che noi vi ritroviamo la fonte della storia della filosofia greca, ed un tesoro di prezzo tanto più inestimabile, quanto che fu raccolto dall'uomo più dotto di tutta Grecia, da uno de' suoi maggiori filosofi.

Tra i sistemi dommatici della filosofia, quel di Aristotele è de' più rimarchevoli. L'unione de' principii metafisici con la fisica non è in verun altro sì gelosamente serbata, e scorgesi sempre la mira di lui ad allontanare la mente dalle speculazioni trascendentali, e ritenerla ne' giusti limiti che le sono assegnati, vale a dire nella sperienza. Ei trascurava all'intutto le proposizioni filosofiche ammesse dagli altri filosofi, tosto che non combinavano coi fatti osservati. Ragionava con tutta quella esattezza, che l'aspetto dommatico sotto il quale considerava la scienza poteva richiedere; nè trovasi dopo lui verun dommatista, che assoggettasse l'ingegno a tanta disciplina. Quand'anche poi non si volesse aver in pregio la sua metafisica quanto si dee, visto lo stato nel quale era a que' tempi la filosofia, non potrassi però negare che la filosofia empirica non le sia debitrice di molti parziali progressi. È certo che nelle indagini psicologiche egli non andò lungi dall'idea di una critica delle facoltà astratte dell'intelletto, siccome pe' suoi libri dell'anima è dimostrato patentemente; e sarebbesi probabilmente più di buon'ora intrapreso il sentiero della critica, se si fosse continuato a ragionare secondo lo spirito della sua filosofia. Egli contribuì pure efficacemente ai progressi della pratica, sebbene

ciò che nelle sue opere di morale può applicarsi alla metafisica de' costumi sia la parte meno soddisfacente di tutta la sua filosofia. Per quanta cura egli avesse posto nello studiare le facoltà intellettuali, non per questo adottò le cognizioni *a priori*, perchè non avea scoperta la vera differenza che passa tra le cognizioni astratte e le empiriche, e non gli parvero applicabili alla sperienza siffatte cognizioni *a priori*, che altre sette, cioè i pitagorici, i seguaci della scuola eleatica, e Platone, aveano prima di lui stabilite. È questo il motivo che dà alla sua filosofia una tendenza verso l'empirismo, la quale, ad onta dell'utile che assicurava al suo sistema teorico, influì però funestamente sul suo sistema pratico, attesochè, se non dubitò interamente delle regole indicate *a priori* dalla mente, le rese però troppo dipendenti dalla sperienza, e quindi introdusse le regole di condotta morale diversamente determinabili, secondo la differente subbiettività degli individui. Tuttavia quella somma attenzione, ch'ei pose ai risultamenti della sperienza, lo trasse a conoscere meglio il potere empirico della volontà, e in questo aspetto le sue ricerche pratiche riescono infinitamente preziose. Oltre a ciò contengono esse molti eccellenti precetti, che, ridotti convenientemente, possono oggi pure adottarsi nel commercio abituale della vita. Vi si trova anche una ricca messe di osservazioni atte a far conoscere il cuore umano, ed i rapporti sociali, de' quali potrebbero i moderni naturalisti avvantaggiare. D' altra parte divenne forse utilissimo ai progressi della sola vera filosofia, che gli ingegni si trovassero nuovamente chiamati alla esperienza anche rispetto alla pratica, senza perciò nuove armi somministrare all'

eudemonismo delle sette epicurea e cirenaica. La filosofia di Platone, sì teorica che pratica, troppe cose ideali racchiudeva, chimeriche ed impossibili ad eseguirsi nel vero circolo delle azioni dell'uomo; e per poco che non fosse intesa esattamente, potea condurre a tutte le visioni del misticismo, locchè avvenne di fatto. Stravagante e fanatico per altro verso era lo stoicismo pratico, che trattava gli uomini come assolutamente spogli della materia, non poneva nell'idea del bene veruna sensazione piacevole del corpo, e appunto per tal ragione riusciva incompatibile con la natura e coi rapporti dell'uomo. Tenendo Aristotele una via media fra questi due estremi, non volle diminuire per nulla la dignità morale dell'uomo determinata da una condotta ragionevole, e lasciò che la mente riflettesse sulle massime da seguirsi nelle azioni, a norma del principio del sommo bene innato in lei; ma vide che la morale debb'essere appropriata all'uomo, e non ha da esigere più di ciò che la natura realmente non permette all'umanità; quindi la sua filosofia pratica ebbe di mira tanto l'uomo dotato dei sensi, che l'uomo dotato della ragione. La sua morale dovea servir di guida agli impulsi de' sensi ed a moderarne l'ardore, non già a reprimerli del tutto, e volere l'intera negazione delle facoltà fisiche. I sensi hanno da ubbidire alla ragione, ma questa non ha da esercitare un impero assoluto e tirannico, quale il sistema degli stoici le concedeva. Se Aristotele non vide chiaramente la parte che realmente la ragion pratica prende al governo delle azioni libere, se mal conobbe sino a certo punto la vera natura della legge morale, se troppo poco accordò alle determinazioni *a priori* della ragione, e troppo alla spe-

rienza, è scusabile se si rifletta alla situazione della filosofia pratica de' suoi giorni. In tutti i casi sentì perfettamente il vero carattere che debbe aver la morale, ond'essere effettivamente obbligatoria per l'uomo, ancorchè la sua non offra sempre codesto carattere. La inclinazione di lui all'empirismo in nessun luogo si manifesta sì chiaramente quanto nella sua politica propriamente detta. Ivi precisamente la sperienza fa luminosa vendetta di coloro che la trascurano, e la teorica d'Aristotele diventa di molta importanza per essere fondata sopra innumerevoli osservazioni. È ben vero che tanto qui, come generalmente nella filosofia pratica, il saggio Stagirita confidò troppo poco nelle speculazioni, volendo pensare a ciò che gli uomini fanno e sono ordinariamente, nè troppo curandosi di sapere ciò che dovrebbono essere e fare, se tenessero la ragione come supremo giudice, non solo degli individui, ma pur anco dell'intera società. Biasimò quindi la repubblica di Platone per quelle istituzioni che diffatto non è a desiderarsi di veder messe in pratica, ma che non ne fanno però parte essenziale, senza pur apprezzare il merito dell'ideale disegno immaginato da Platone, senza esaminar l'importanza di esso rispetto alla scienza politica, senza insomma confutare i principii da cui l'autore prese le mosse. A lui dunque si può parimenti applicare la tante volte già fatta osservazione, che quando un uomo perde ogni confidenza nelle speculazioni intorno alla pratica, l'avversione sua per esse in nessuna parte si manifesta più fortemente, che nella politica. Accade il contrario in coloro che danno gran prezzo a codeste speculazioni: e fu sempre, ed è oggi pure, scarsissimo il numero di quelli

che sanno congiungere la sperienza con le regole indicate *a priori* dalla intelligenza, senza esclusivamente ascoltar le voci nè di questa nè di quella.

Ma tanti diritti alla gratitudine ed alla venerazione della posterità non aquistò Aristotele unicamente per aver perfezionato la filosofia, ma sì pure per le aggiunte in numero veramente straordinario, di che arricchì il dominio dello scibile umano. Debolissimi principii ci accenna la storia delle scienze prima degli immensi progressi, che questo grand'uomo fece fare a tutte le cognizioni e specialmente a quelle della natura. La sua descrizione, storia e fisiologia degli animali è oggi pure dagli intelligenti riguardata come una delle più classiche ed istruttive opere dell'antichità; e sarebbe anche assai più vantaggiosa ai moderni naturalisti, se essi meglio la conoscessero, e se ne facessero men raro uso. Le opere di Aristotele che ne trattano, e quelle soprattutto che hanno il titolo di *Problemi*, contengono un tesoro di osservazioni e di fatti, molti de'quali si diedero ai dì nostri come nuove importanti scoperte. Quante altre obbligazioni non gli avremmo noi pure, se tutti i monumenti del raro suo genio e della instancabile sua applicazione fossero fino a noi pervenuti! Ma la falce sterminatrice del tempo molti libri ne ha distrutto, il cui titolo solamente basta a farne conoscere l'importanza. Ad Aristotele parimenti si deve la prima nota teoria del buon gusto: è vero che la sua retorica ha per oggetto di svolgere e istituire il talento oratorio, che allora, se non il solo, era almeno il principale che si richiedesse, consecrandosi allo studio di quella scienza; ma all'incontro la sua poetica è dedicata esclusivamente alle teorie ed all'arte del bello; della

quale sgraziatamente solo un frammento ci resta, da cui possiam avvisare l'eccellenza del resto, e che ce ne fa piangere più amaramente la perdita. Ci ha pure il tempo privati di altri libri d'Aristotele, che trattavano della storia della poesia greca, e della critica dei poemi noti a' suoi dì.

A. BUHLE, *Storia della filosofia moderna.*

§. 9.

PARALLELO TRA PLATONE ED ARISTOTELE E LORO INFLUENZA.

= Platone ed Aristotele furono i maggiori maestri del pensare; anzi può dirsi ch'e' segnino tutto il ciclo della greca dottrina. Platone trattò la filosofia siccome arte; Aristotele come scienza: nel primo vediamo la ragione pensante nel quieto stato della contemplazione e nell'ammiratrice contemplazione della perfezion più sublime; Aristotele in contrario considerò la ragione come una facoltà ed un mezzo dell'attività propria nel suo vivo operare, non solamente come la forza motrice di tutto il pensiero e di tutto l'essere umano, ma sì ancora come la prima legge morale di ogni attività della natura e de' suoi vari fenomeni. Platone è l'apice dell'arte greca; Aristotele è il complesso del greco sapere.

Dove Platone combatte contro i sofisti e li seguita nei loro labirinti, ivi mostrasi arguto e sottile; spesse volte ancora, non ostante l'arte attica e la bellezza del suo ingegno, nonostante la pieghevolezza e perspicuità dell' idioma, diventa egli medesimo inintelligibile e sofistico al pari della dottrina ch'egli combatte; tuttavolta però riesce facilmente chiaro e comprensibile affatto il concetto principale della sua

filosofia. Secondo il pensar di Platone, trovasi nell'uomo una oscura reminiscenza di perfezione divina, procedente da un'originaria essenza infinitamente più nobile e più spirituale. Questa sua insita ed innata ricordanza delle cose divine è solo una reminiscenza, non già una veramente perfetta intuizione e chiarezza; poichè il mondo sensibile, imperfetto e mutabile com'egli è, ci riempie di rappresentazioni imperfette, mutabili, confuse e fallaci, e con ciò ottenebra quell'originario lume. Nondimeno, sempre che nel mondo sensibile e nella natura si mostri qualche cosa somigliante alla divinità, e per così dire una copia della più sublime perfezione, allora risvegliasi quell'antica reminiscenza; l'amore del bello empie ed anima il contemplante con un'ammirazione, la quale, a dir vero, non è già diretta al bello in se stesso, o per lo meno non è diretta alla sensibile apparizione di esso, ma sì all'invisibile suo archetipo originale. Da questa ammirazione, da questa nuovamente svegliata ricordanza, da questo entusiasmo che d'improviso ci occupa, trae origine ogni alta cognizione e verità; la quale per conseguenza non è frutto di un freddo e riflessivo meditare secondo il proprio arbitrio e la propria arte, ma sta al di sopra di ogni arbitrio, di ogni fredda riflessione e di ogni semplice arte, e viene partecipata quasi per mezzo della divina inspirazione.

Platone dunque assegnò alle nozioni di Dio e delle cose divine una fonte più alta e soprannaturale; e questo è ciò che propriamente distingue la sua dottrina. La parte dialettica delle sue opere è soltanto negativa; e quivi egli combatte l'errore con grande artifizio, ovvero con artifizio ancora più grande, e non mai da nessuno raggiunto, ne conduce di passo in passo fino al limitare della verità. Ma quando poi

egli vuole svelarla nella parte positiva della sua dottrina, allora egli, secondo la maniera orientale, parla soltanto per simboli e miti, e quasi con un poetico presentimento, fedele in tutto e conforme a quella prima dottrina fondamentale di una più elevata fonte di cognizioni, entusiasmo, inspirazione o rivelazione. Non vuolsi qui dissimulare che la sua filosofia rimase affatto imperfetta, e ch'egli medesimo non raggiunse una piena chiarezza e precisione. Il che principalmente si mostra per la discordia fra la ragione e l'amore o l'entusiasmo, non tolta punto di mezzo dalla sua filosofia. Dove egli parla intorno all'amore del bello ed al divino entusiasmo, dov'egli espressamente riconosce che questi movimenti, dai quali egli fa procedere ogni più nobile verità, innalzano lo spirito molto al di sopra dei confini della riflessione e della fredda arte di ragionare, e contengono qualche cosa più elevata di quel che si possa per mezzo di questa raggiungere; quivi mostra di adottare e di presupporre una più viva e più sentita idea della divinità e della sua perfezione; mentre poi dove esercita l'arte puramente dialettica, egli cade non di rado nelle usuali rappresentazioni di un'immutabile ed assoluta unità della ragione, come la più alta idea della perfezione. In questa parte egli fu in qualche maniera circoscritto dalla preponderanza ch'ebbero sopra di lui i più antichi filosofi. In generale poi la sua dottrina rimase così incompleta qual egli lasciolla: e come essa derivava la divina verità soltanto dalle reminiscenze, e la esprimeva in simboliche dimostrazioni, non fu se non una memoria dell'antica filosofia asiatica rinnovata nella Grecia, una imperfetta spiegazione, ed un inopinato apparecchio

del cristianesimo vestito di tutta la bellezza e di tutta l'arte dell'attica coltura e della socratica saggezza nel vivere.

Per mezzo di quest'ultima egli fu in parte preservato dalle mistiche sottigliezze o fantasticherie, del pari che i primi suoi successori in Atene, i quali dal sentimento dell'imperfezione della sua filosofia vennero piuttosto ricondotti all'inclinazione verso il dubbio ed allo scetticismo. Ma veramente però questa inclinazione all'astruso fantasticare, sviluppatasi poi tanto possentemente ne' suoi successori, trovasi già anche nella sua maniera di pensare e ne' suoi principii fondamentali. L'ammissione di una fonte di cognizioni sublime e soprannaturale, indeterminata, quale egli la concepiva e la rappresentava sotto l'aspetto di un'oscura reminiscenza, di un'inspirazione e di una superiore rivelazione che innalza l'uomo sopra i confini della riflessione, conduce di necessità a questo traviamento, fino a tanto che non soprarrivi qualche cosa differente e più stabile che valga a convertire questo vacillante ed incerto presentimento del vero, in un deciso e chiaro stromento per la maniera di pensare, ed in una chiara credenza pel vivere; fintanto che non ci è data la divina parola, per mezzo della quale si scioglie l'enigma dell'Eterno, e la falsa inspirazione si discerne dalla verace rivelazione.

Se quindi più tardi i seguaci di Platone cercarono di compier l'edificio della sua dottrina con idee e tradizioni orientali, ciò, a dir vero, pel modo da essi tenuto, riuscì spesse volte disadatto all'attica coltura ed allo spirito socratico di Platone, ma non fu punto contraddicente colla sua filosofia nè col principio da

lui adottato di una sublime fonte di cognizioni: poichè su questo medesimo principio fondavansi già più o meno tutte le orientali dottrine e tradizioni.

Non così facilmente possiamo chiarire il principio fondamentale di Aristotele, a motivo di una inintelligibilità della quale si lamentarono sempre, e fino dai tempi più antichi, anche i suoi più costanti seguaci. Tuttavolta lo spirito della sua filosofia nel suo risultamento si può chiaramente dimostrare, e s'accorda assai bene con quella universalmente riconosciuta e biasimata inintelligibilità. Ma come potè dunque avvenire che questo grande ingegno, perfetto maestro dello scrivere al pari che del pensare, perspicacissimo osservatore e giudice argutissimo in tutto il tempo dell'esperienza, ed oltre ciò vero trovatore del pensar chiaro e determinato, o per lo meno il primo che desse un fondamento e recasse a sistema la meditazione scientifica e la logica, rispondesse poi in maniera sì oscura, incompleta ed inintelligibile alle più importanti quistioni sulla destinazione e sull'origine dell'uomo, intorno a Dio ed al mondo? Il motivo sta in ciò, ch'egli ammise soltanto la ragione e l'esperienza siccome fonti di cognizione, poichè quella più alta fonte da Platone indicata non gli talentava, o gli pareva troppo contraria al carattere scientifico. Queste due fonti (la ragione e la esperienza) egli cercò di collegarle per mezzo di membri intermedii d'ogni maniera. Egli amava tanto questo metodo in ogni materia, che ripose persino la virtù in null'altro che nell'evitare gli estremi; e la definiva come la strada di mezzo fra due opposti difetti. Ad un somigliante partito egli ebbe ricorso anche per isciogliere nella scientifica considerazione del mondo esteriore l'antica contesa

fra l'opinione di una eternità non soggetta a nessun cambiamento e la mutabilità di ogni cosa che si manifesta continuamente. Diceva, la prima divina cagione di ogni moto essere in se medesima immobile; ma in questo nostro mondo sublunare ogni cosa essere sottoposta ad una continua mutazione, ad un continuo moto. Nel mezzo di questi contrarii estremi collocava egli poi il cielo sidereo od il mondo degli astri, il quale non è propriamente posto in moto per se medesimo, ma si accosta per altro assai più alla prima divina cagione, poichè il suo circolar moto è perfetto ed eterno. Nello stesso modo, per empiere il gran vuoto che separa la facoltà sensitiva dalla ragione, introdusse fra l'una e l'altra l'idea di un intelletto passivo, di senso comune obbiettivo. Tutto ciò può essere argomento di meraviglia dal lato dell'invenzione e dell'argutezza, quand'anche l'uomo non se ne possa contentar pienamente; questo metodo anzi può condurre alla più felice conseguenza, ogni qualvolta si tratti di abbracciar tutto intiero e considerar da tutti i lati un qualche oggetto particolare tal quale ci viene presentato. Ma a quelle sublimi domande che l'uomo non può mai tralasciare di farsi, intorno alla sua propria destinazione, a Dio, ed al come si possa intendere e chiarire l'enigma del mondo, e tutto il creato, e la sua prima cagione fondamentale, a queste domande nè la esperienza nè la ragione non danno una risposta che soddisfaccia. La esperienza materiale di per sè conduce unicamente alla negazione ed alla incredulità: la ragione si confonde in se stessa, e non può dare se non incomprensibili formole per risposta a quelle domande che pur sono tanto semplici ed inevitabili. Quest'ultimo

difetto risguarda particolarmente Aristotele; la cui filosofia ondeggia in mezzo all' idealismo, che non ha terreno su cui si posi, ed al sistema dell'esperienza. Qualora si guardi al più gran numero delle sue opere e delle sue investigazioni, principalmente nella parte pratica della fisica o del vivere, appare prevalente l'ultimo dei due sistemi predetti, ed Aristotele ci si presenta nell'antichità come il maestro di ogni empirismo, non solamente per l'estensione del suo sapere, ma sì ancora in conseguenza del modo sperimentale da lui tenuto nelle sue ricerche, e del principio fondamentale ond'erano dirette. Il concetto che serve di base a tutta la sua più alta filosofia, è però senza dubbio il concetto idealistico dell'operosità determinatrice di se medesima, cioè dell'entelechia. Se egli, in luogo della sublime e viva percezione dell'intiero, ci dà soltanto particolari osservazioni sopra singoli oggetti; o dove potrebbe abbracciare l'intiero ed il primo, ci dà vuote formole e semplici astrazioni sull'essenza delle cose, è da notarsi che e quello e questo incontrò a tutti coloro che seguitarono Aristotele sopra una simile strada, e che ogni cosa vollero attingere dal proprio individuo, dalla ragione o dalla esperienza, e non hanno assolutamente voluto riconoscere nessuna più alta origine delle cognizioni, nessuna divina rivelazione e tradizione del vero.

Infiniti però sono coloro che nella filosofia hanno battuta la stessa strada di Aristotele. Egli, a dir vero, ebbe in antico sol pochi e separati seguaci; quindi venne un tempo in cui una legione di scolari, uscendo da tutte le cattedre dell'Oriente e dell'Occidente, si fece a professare la sua dottrina, senza per altro abbracciare lo spirito del maestro. Da che

poi si fece pagare all' insegnatore la pena di quello onde gli scolari erano colpevoli, e si rigettò e vituperossi del tutto colui che prima si era divinizzato, v'ebbero ancora fino ai dì nostri parecchi i quali, senza saperlo, eran seguaci di Aristotele; in parte di quelli che poco o nulla lo conoscevano, e in parte ancora di quelli che uscian fuori come i più caldi suoi biasimatori e avversari. La prima di queste cose può dirsi di quei pochi i quali, battendo la strada della profonda riflessione, caddero nel traviamento della idealistica inintelligibilità in cui era caduto Aristotele: la seconda tocca coloro i quali, cominciando da Locke, non vollero ammettere se non l'esperienza qual fonte unico di cognizioni anche nella filosofia; ma poi quando vogliono procedere scientificamente, non posson mai rinunciare del tutto al pensare astratto, e quindi ancora non possono evitare una maniera formolare somigliante all' aristotelica.

Così questi due grandi ingegni, Platone ed Aristotele, abbracciarono in qualche maniera tutto intero il campo del pensiero e del sapere umano. Essi non furono conosciuti se non assai imperfettamente dai loro contemporanei, ma ebbero poi un'efficacia tanto più grande sulla posterità, di cui essi non solo per lungo tempo diressero quasi esclusivamente lo spirito negli oggetti scientifici, ma spesso ancora rispetto a que' principii fondamentali, che sono base della vita. Ed anche ai dì nostri, dopo che lo spirito umano s'è fatto di duemila anni più vecchio, e s' è ampliato ed arricchito per mezzo di tante scoperte; dopo che noi invece dei pochi libri che Platone potè leggere, abbiamo intiere biblioteche di mirabili documenti antichi, o tentativi di arguti investigatori; dopo che finalmente

il cristianesimo ci ha conceduto un vivo concetto di Dio ed una più profonda cognizione dell'uomo: anche ai dì nostri que' due pensatori appariscono sì pienamente nella loro grandezza, da potersi affermare ch'ei segnano ancora i confini ai quali può estendersi lo spirito umano; ed ogni filosofia è ancora inevitabilmente o platonica od aristotelica, ovvero è un tentativo per comporre fra loro felicemente quelle due vie dell'ingegno. Chi ammette una qualunque siasi superiore tradizione della verità, o fonte di cognizione, costui viene per ciò appunto in contatto con Platone, ed entra nel territorio della sua filosofia, la quale non è già un circoscritto sistema, ma sibbene un'arte socratica ed una via dell'ingegno libera e capace di ogni ampliazione. A coloro poi i quali eleggono l'altro sentiero, della ragione e dell'esperienza, riesce difficile e quasi impossibile sì l'evitare come il superare Aristotele, perchè egli nel cammino da lui battuto è insuperabilmente grande. La storia ci presenta ancora pochi esempi d'ingegni i quali, al pari di lui, abbiano abbracciata tutta intiera l'esperienza del loro secolo, e signoreggiatala scientificamente: in quanto poi al raziocinio, egli ne fu pienamente maestro quanto nessun altro il fosse giammai.

Di questi due elementi si compose la più tarda filosofia dei Greci; eccellente per l'arte, estesa per sapere, ma troppo insufficiente per la verità. Lo spirito di Platone rimase signoreggiante, e tale diventò sempre più; solo cercavasi di supplirgli, nell'esterna forma scientifica ond'era mancante, per mezzo di Aristotele, e nell'intima perfezione della maniera di vedere, per mezzo di varie dottrine e tradizioni orientali. =

Federico Schlegel, *Storia della letteratura.*

N° XII.

ZENONE.

Della Setta Stoica.

= De' tentativi ingegnosi delle precedenti sette filosofiche nessuno potea pretendersi atto ad una applicazione generale.

Zenone da Cizio, uomo di genio vasto e di gran nobiltà di animo, stabilissi in Atene per consacrarsi agli studi filosofici. Le opere di Socrate cominciarono la iniziazione di lui nei misteri della filosofia, donde risultò che le ricerche pratiche divennero per esso di particolare interesse, benchè avesse conosciuto molti della setta megarica, e principalmente Stilpone e alcuni sofisti. Ma dall'altro lato i suoi rapporti con Stilpone e co' platonici, formanti allora una setta molto estesa, congiunti alla lettura del libro di Eraclito sulla Natura, non gli lasciarono trascurare le speculazioni teoriche, a somiglianza dei discepoli di Socrate, d'Antistene e di Aristippo, anzi vi si applicò con ardore, e intraprese principalmente a combinar insieme la logica, la fisica e la morale, in modo da creare un sistema abbastanza perfetto per porre un termine alle controversie delle scuole filosofiche dominanti, e per istabilire la verità e la virtù sopra basi solide, inaccessibili allo scetticismo.

Zenone suppose di trovare la verità sparsa in molti sistemi filosofici del suo tempo, benchè vi fosse mista all'errore; epperciò credette giugnere più sicuro al suo fine col divenire eclettico, cioè facendo scelta di ciò che parevagli vero, e riempiendo poscia i vuoti,

secondo il proprio ingegno, e la concatenazione delle idee. La filosofia pratica fu la sola ch'ei considerò e trattò sotto un punto di vista originale.

Stabilito in tal maniera il proprio sistema, che lo collocava di mezzo a tutte le altre sette, lo insegnò sotto il Portico, luogo adorno de' quadri de' più celebri pittori, dal che il nome di stoica alla scuola che stabilì.

L'eccellente suo carattere gli procurò la stima del popolo ateniese. Giunto alla vecchiezza, si tolse la vita da sè, perchè, essendosi rotto un dito, la vita gli venne di peso: gli si fecero esequie a spese pubbliche, e alzaronglisi statue.

Anzi che conciliarsi con le altre sette, com' egli sperava, il suo sistema lo mise in rotta con tutte, ed ebbe a sostener contr' esse, e segnatamente contro gli epicurei, gli accademici ed i pirronisti, vivi contrasti, che non cessarono nemmeno dopo la morte di lui, anzi continuarono sino all'estinzione della sua scuola.

Zenone e i suoi successori furon di coloro, che primi cercarono di fissare quale idea debba annettersi alla voce filosofia, e determinare l'oggetto ed i limiti della scienza.

Credevano arrivare a questa idea per mezzo dell'analisi della virtù, ch'essi riguardavano qual sinonimo di perfezione; perchè la perfezione, di cui l'uomo è suscettibile sotto qualsivoglia aspetto, pareva loro unico oggetto della scienza filosofica.

Ma la perfezione dell'uomo si compóne di tre cose: perfezione di pensiero, perfezione di conoscenza delle cose, e perfezione di azioni; donde le tre parti della filosofia, logica, fisica ed etica.

Tutte le definizioni che gli stoici hanno dato della essenza e dello scopo della filosofia, si riferiscono alla loro analisi della virtù, quali sono le seguenti: la filosofia è l'arte di perfezionare le proprie idee, la filosofia è lo studio della virtù, ecc. L'idea di virtù è qui presa nella sua maggiore estensione.

Gli stoici ritenevano come empiriche tutte le cognizioni.

Negavano ogni differenza tra il materiale e l'immateriale.

Benchè considerassero l'anima come una sostanza diversa, e separata dal corpo, tuttavia la credevano materiale; le accordavano una semplice attitudine a ricever le impressioni, la quale essi chiamavano immaginazione in tutta l'ampiezza del significato, e la dicevano sorgente delle idee, le quali risultano dalla traccia lasciata dalle impressioni reali.

L'anima, nell'imparare a conoscere un oggetto, è puramente passiva; è una sostanza materiale, sulla quale l'oggetto si scolpisce per intromessa de' sensi, e così produce un'immagine.

Quando col tempo una certa somma di immagini si è ammassata nell'anima, ne risulta ciò che chiamasi sperienza, e da questa trae di poi l'anima varie idee generali, classificando le particolari per via di comparazione, combinazione, analogia, opposizione e trasposizione.

Quelle idee generali, su cui tutti gli uomini si accordano, sono vere ed indubitabili; e le differenze che ne presentano le opinioni, non tanto dipendono da esse stesse, quanto dall'applicazione che se ne fa ad oggetti e casi particolari.

Dacchè le sette megarica, accademica e pirronica

combattéano sì aspramente la certezza delle nozioni aquistate dall'uomo, gli stoici si affaticarono tanto più a indagar le prove di tal certezza, quanto lor maggiormente importava d' introdurre un dommatismo solido in filosofia. E ragionavano: l'anima acconsente ad alcune proposizioni, ad altre no, e ad altre imperfettamente; v' ha adunque proposizioni certe e proposizioni dubbiose: la causa prossima del consenso sta bensì nelle idee prodotte dalle impressioni sui sensi; ma non solo esse lo determinano, perchè è pur sottoposto all'arbitrio dell'anima, la quale si decide a darlo o a rifiutarlo secondo le sue leggi particolari.

Il total rifiuto di consenso, ossia lo scetticismo, è impossibile; dunque non tutte le proposizioni sono dubbiose, ma ve n' ha puranco di certe. Diffatto la sensazione strascina seco l'evidenza immediata ed incontrastabile, di modo che sforza per ciò stesso il consenso.

Le azioni volontarie degli animali suppongono nelle idee, secondo le quali agiscono, una evidenza che trae necessariamente il consenso; e non puossi formare una idea della vera moralità, ove si ricusi di riconoscere questa evidenza, e di accettarla.

Il sentimento, in virtù del quale l'anima acconsente o no ad una proposizione, è altresì la pietra di paragone della verità e dell'errore.

Gli stoici distinguevano tutte le sensazioni, immagini ed idee, in verosimili, inverosimili, e in quelle che non si vorrebbero accettare, senza tuttavia poterle rifiutare.

Le verosimili si dividon anche secondo che son vere, false, vere e false, o nè false nè vere.

La verità definivano concordanza reale del soggetto co' suoi attributi, ovvero realità cui qualche cosa è opposta.

La prima definizione ha il difetto di offrire un circolo vizioso, e la seconda quello di non avere riguardo alla diversità tra l'esistenza astratta e la fisica.

Ciò ch'e' chiamavano al tempo stesso vero e falso, non è vero che in parte; la denominazione non valeva: e quanto a ciò che non è nè vero nè falso, intendevano dire che le idee generali sono negative; asserzione del tutto erronea.

Le immagini vere sono, o non sono concepite. Ponno aversi idee vere senza esser convinti della verità loro, e per conseguenza senza concepirle.

Per concepire bisogna 1° che l'oggetto della idea esista realmente, e che abbia provocata questa idea; 2° che l'idea s'accordi perfettamente col suo oggetto, condizione senza la quale le è impossibile di aqüistar l'evidenza e di forzare il consenso.

Zenone paragonava le diverse maniere praticate dalla mente rispetto ad una idea nuova, coi diversi moti della mano verso un oggetto ch'essa vuol prendere o respingere.

La mano è piana quando vi si mette qualche cosa (la mente riceve una impressione); curvasi intorno all'oggetto quando vuole appropriarselo (la mente dà un semi-consenso); essa chiudesi interamente quando vuole impadronirsi dell'oggetto (la mente concepisce).

Questo paragone può servire a spiegare la terminologia degli stoici e degli epicurei nella teorica loro della verità, della convinzione e della evidenza, come la terminologia dal canto suo spiega il paragone.

La fisica degli stoici era un miscuglio de' diversi

più antichi sistemi, e non offre nel suo carattere altra particolarità: essi partivano dallo stesso principio degli altri sistemi dommatici, premettendo cioè che dal nulla nulla è prodotto.

Crisippo diceva in favore di questa asserzione, che se si rifiuta cessa tosto di esservi nè verità nè errore. Un tale principio obbliga ad ammettere che esiste qualche cosa da tutta l'eternità; questa qualche cosa è la materia, e fuor della materia, nulla.

La materia debbe sin dalla eternità avere la facoltà di agire e di soffrire, e bisogna inoltre che possegga le qualità di corpo; cioè divisibilità ed estensione ne' tre sensi, lunghezza, larghezza e densità.

L'estensione comprende anche la solidità.

La divisibilità non è infinita, perchè le ultime molecole non diventano atomi, e rimangono corpi.

Lo spazio e il tempo non hanno nulla di reale; e l'idee che se ne hanno, spettano alla divisibilità della materia.

Avanti del mondo gli elementi corpuscolari erano insieme confusi, e restarono tali sino all'epoca in cui il principio attivo della materia svolse la sua attività e formò l'universo.

Il mezzo adoperato da questo principio per formare, è la trasformazione, ravvicinando e mescendo corpuscoli elementari.

La materia è suscettibile di ricevere tal forma, in quanto è passiva, ed impressionabile dal principio attivo.

Nè questo è men corporeo della materia passiva, ed ha di proprio soltanto il moto che comunica alla parte passiva.

Zenone adottò l'opinione di Eraclito essere il fuoco

non già quel rozzo elemento che con tal voce si accenna, ma un fuoco sottile ed etereo; e a ciò per avventura lo indusse la tenuità e volatilità del fuoco, che lo rendono atto a penetrar tutti i corpi, e per conseguenza a convertirsi negli altri elementi.

Il principio attivo della materia è dunque la causa del mondo, o la Divinità. Esso ha vita, sentimento e pensiero, giacchè genera nell'universo gli enti che posseggono tai qualità; esso è la natura creatrice, conservatrice e trasformatrice.

Dotato di ragione, le sue azioni dirige tutte ad uno scopo, e tutto produce giusta le leggi di un ordine sapientissimo.

Ne' suoi effetti esso manifestasi ora come semplice forma plastica, ed ora come forza pensante; quest' ultimo caso avviene quand' esso produce sostanze ragionevoli.

Tuttavia la Divinità degli stoici non era guidata da semplici idee astratte, ma agiva ancora secondo la tendenza che la materia possiede sin da tutta l'eternità a produrre certe forme.

In tal caso la Divinità non facea che sviluppare questa originale disposizione col dare un moto regolare, ovvero classificar gli elementi in modo che ne risultasse un tutto armonico.

Il sistema degli stoici presentava pertanto il complesso del mondo in più maniere: 1° Esso è generalmente il tutto, ma avviluppato dal vuoto. In questo senso il mondo è una materia formata, penetrata dalla Divinità, e Dio non differisce dall'universo. 2° È il complesso delle cose formate, considerate isolatamente. Allora Dio è causa, conservatore e regolatore della forma, o in altri termini è l'anima del mondo.

Del resto, gli stoici, come gli altri seguaci di Socrate, provavano l'esistenza di una Divinità intelligente con ragioni tratte dalla teologia. Vivi contrasti ebbero a sostenere con gli epicurei e con gli accademici intorno la loro teologia razionale.

Essi tolsero parimenti da Eraclito la spiegazione della maniera colla quale il fuoco produce gli altri elementi, e la infinita diversità che si osserva nel mondo fisico; cercarono però di rinforzarla di novelle prove.

Il fuoco, ossia il principio attivo, è per se medesimo suscettibile di prendere ogni sorta di forme.

Secondo gli uni esso divenne da principio aqua, e second'altri aria, il qual elemento comprendeva i semi delle cose; dall'aqua naque la terra, e il miscuglio del fuoco primitivo con l'uno o l'altro elemento produsse il fuoco elementare, che occupa le alte regioni, e che forma il firmamento.

Cotesto sviluppo degli elementi accade in virtù di leggi fisiche necessarie, fondate sull'essenza della materia.

Per effetto delle stesse leggi, a capo di un tempo determinato, il fuoco dobbe consumare ogn'altro elemento; ma dopo questo incendio generale, le leggi che lo avranno determinato faranno rinascere un nuovo mondo.

Ma siffatte idee sulla causa fisica dell'universo conducendo inevitabilmente all'ammissione di un cieco e necessario destino, gli stoici professanti questo domma cadevano in bizzarrissime contraddizioni quando volevano conciliarlo colla idea di un Dio intelligente che per altre ragioni ammettevano, e con la

intima coscienza che l'uomo ha della sua libertà, non che infine colla loro pratica filosofia.

Pertanto, onde cercare almen di velarle, supponevano una distinzione tra gli avvenimenti necessari e gli accidentali, e in tal guisa volevano conciliare il destino con l'esistenza di una intelligenza suprema, e con la libertà dell'uomo.

Essi derivavano l'anima dell'uomo e degli animali da quella del mondo.

La prima è ragionevole, le altre sono prive di ragione, perchè il principio della prima è più puro che quel delle altre.

Il pensiero forma la più nobil parte dell'anima, le sue modificazioni producono tutte le altre facoltà di quest'anima, comprese quelle che non son ragionevoli e che presentano un difetto di ragione, perchè l'influenza del corpo impedisce l'anima di agir sovr' essa, o perchè quest'anima forma un giudizio falso.

Gli stoici ponevano la sede dell'anima nel cuore, probabilmente perchè non distinguevano le azioni ragionevoli da quelle che nol sono, e perchè la region del cuore è il punto in cui le azioni morali si fanno sentire primitivamente e con maggiore vivacità.

Al pari dell'anima del mondo, quelle dell' uomo e degli animali son materiali e peribili.

Le ragioni allegate dagli stoici in sostegno del loro materialismo sono anche più inette di quelle degli epicurei; come per esempio la rassomiglianza de'figli co'padri loro, la simultaneità de' dolori del corpo e dell'anima, ecc. Non tutti però si accordavano nelle opinioni intorno la mortalità dell'anima, ritardandola alcuni sino all'abbruciamento generale del mondo,

ed altri sperandone l'immortalità, ma senza stabilir nulla sulla concepitane speranza.

La morale degli stoici accordavasi colla fisica loro. Facean capo ai caratteri naturali del volere dell'uomo, e delle sue primitive manifestazioni.

Le sensazioni, che l'uomo riceve dagli oggetti, agiscono sull'appetito concupiscibile, ed eccitano, se l'oggetto sembri utile, una tendenza verso lui; o un allontanamento, ove paia nocevole.

Il primo di questi movimenti approvato dalla ragione fa nascere il desiderio; il secondo, unito alla disapprovazione della ragione, produce l'avversione.

Codesto approvare o disapprovare dipende dalla ragione: il desiderio e l'avversione sono in poter dell'uomo, e niente il forza nè all'un nè all'altra.

Primo e principale di tutti i desiderii dell'uomo è l'amor di se stesso, il qual però non pensa che alla conservazione della vita animale e della ragione, e al conseguir mezzi propri a questo fine.

Gli stoici chiamavano piacevoli alla natura tutti gli oggetti che sono indispensabili per soddisfare questo amor di se stesso, e ripugnanti alla natura tutti quelli che oppongonsi all'egoismo, o che anche il distruggono.

Perciò dividevano le cose giusta l'importanza loro per l'uomo, in buone, cattive e indifferenti; le buone son sempre utili, le cattive sempre nocevoli, e le indifferenti nè utili nè nocevoli.

Ne consegue che nulla è realmente buono come la virtù, perch'ella è costantemente utile; e nulla è realmente cattivo come il vizio, perchè nuoce costantemente.

Ma il bene e il male non potrebbero essere nelle

cose che non dipendono dall'uomo, perchè allora la morale cesserebbe d'essere necessaria: trovansi dunque in quelle che sono del tutto in poter suo, vale a dire nelle sue azioni libere.

In conseguenza il corpo, i suoi diversi stati fisici e i suoi rapporti esteriori, di cui l'uomo non è padrone, sono anch'esse cose indifferenti.

Dee dunque il saggio basare la sua felicità, non già sopr'esse, ma sopra ciò di cui senza restrizione egli è padrone.

E siccome i desiderii dell'uomo dirigono le azioni di lui, che debbono venir sottoposte all'approvazione o disapprovazione dell'anima quando si tratta di determinarne o l'utile o il danno, così bisogna lasciare che la ragione decida del bene e del male.

I sensi dunque non possono appropriarsi la menoma deliberazione in ciò; e il piacere e il dolore sono sì debil pietra di paragone del bene e del male, che vengono anzi posti nella classe delle cose indifferenti.

Premesse queste idee sul bene e sul male, gli stoici prescrissero la seguente massima di morale: *Opera sempre nel modo che conviene veramente alla natura;* abbi pertanto di mira in tutte le azioni ciò che assolutamente e costantemente è utile, perchè questo solo convien veramente alla natura, ed un'azione prende il carattere di onesta allora solo che corrisponde a questa idea del bene; schiva al contrario ciò che nuoce assolutamente e sempre, perchè esso non s'affà alla natura, ed un'azione porta il carattere di turpitudine quando corrisponde a questa idea del male; tutte le altre cose sulle quali tu puoi liberamente dirigere le tue azioni, considerale come beni

illusorii, se non sono assolutamente e costantemente utili, e come mali illusorii, quando nè sempre nè assolutamente nuociano; le cose poste in questi due ultimi casi ti sieno indifferenti, e riguardale con quella placida e dignitosa apatia che conviene al sapiente.

Nel numero delle cose indifferenti gli stoici ponevano tutto ciò che spetta allo stato del corpo, il piacere, il dolore, il godimento della prosperità, la privazione di essa, il punto d'onore ecc.

Per imprimere alle azioni libere il carattere dell'onestà morale, bisogna necessariamente conoscer bene i principii, nei quali debbesi regolar la condotta, onde operar sempre in una maniera conforme alla natura ed alla dignità dell'uomo, e bisogna aquistare con l'abitudine la capacità di osservare inviolabilmente quei principii.

Chi unisce in sè le due condizioni, opera conforme alla natura, è un sapiente, ha virtù; chi manca dell'una o dell'altra, opera con ragione imperfetta o pervertita, è pazzo, vizioso.

La virtù esige: 1° Sagacità, o conoscenza di ciò che è buono, cattivo o indifferente, perchè da essa procede quella dei doveri. 2° Perseveranza o qualità di ubbidire invariabilmente alle leggi della ragione, di non temere altra cosa che la vergogna morale, e di soffrire con rassegnazione ciò che si ha a soffrire. 3° Giustizia o ferma risoluzione di dare ad ognuno quello che gli è dovuto. 4° Finalmente moderazione, ossia la massima di non scegliere e di non evitare che quello che debbesi effettivamente evitare e scegliere.

Ma queste quattro qualità del sapiente sono le parti

di una sola e stessa virtù, perchè la virtù è unica. I loro contrarii sono le qualità dello stolto: mancanza di accorgimento, incostanza, ingiustizia ed immoderazione; e son le parti dello stesso vizio, perchè anche il vizio è unico.

L'uomo debb'essere o savio o stolto; giacchè, possedesse pur anco quelle che chiamansi virtù particolari, non è meno stolto, non possedendo la intera virtù.

Tutte le azioni libere, ove possano essere determinate dalle leggi della ragione, sono virtuose o viziose; la loro importanza morale non è suscettibile di gradazione, ed hanno tutte lo stesso valore o lo stesso difetto.

La sola virtù avendo per fine il vero bene, sola essa procura la felicità reale; e il solo vizio tendendo al male assoluto, sol esso rende infelice.

Quindi il savio solo è felice per la semplice coscienza della eccellenza dell'esser suo; non è meno re perch'egli vesta gli stracci della miseria: gode della propria sua stima, benchè coperto di obbrobrio e d'infamia da' suoi concittadini: infine la sua felicità eguaglia quella degli stessi dii, quand'anche sia in preda ad atroci dolori.

Lo stolto all'incontro è infelice per la coscienza della imperfezione dell'esser suo; vestito di regia porpora, egli è un miserabile onorato da proteste di stima de'suoi concittadini; se medesimo sprezza; il piacere non lo soddisfa mai, e non può soffrire il dolore con rassegnazione.

I desiderii sono la guida delle azioni degli uomini, e il savio non ha mestieri di reprimerli sin che riman-

gono chiusi ne' limiti convenevoli alla natura ed alla dignità della ragione.

Tali desiderii sono: 1° la volontà o la tendenza ragionevole verso un bene futuro; 2° la prudenza o l'allontanamento ragionevole di un male avvenire; 3° l'allegria o il godimento ragionevole di un bene futuro.

Quando essi degenerano o passano il limite della ragione, divengono passioni che il savio dee fuggire, e all'impeto delle quali solamente lo stolto si abbandona.

Quindi una opinione erronea di un bene futuro produce il desiderio ardente; quella di un ben presente genera la gioia smodata; quella di un male attuale, il dolore; e quella di un male avvenire, il timore.

Quando l'uom si abbandona senza freno a queste passioni, esse immergono l'animo in uno stato di malattia e di debolezza, che rende incurabile la stoltezza.

Lo stoicismo fra tutti i sistemi greci fu quello che i Romani più volentieri adottarono, quando cominciarono a gustare la filosofia, ed è forse il solo cui dessero qualche sviluppo. Il tempo vi portò altre modificazioni, che furono conseguenza sì delle imperfezioni ch'esso presentava nella sua parte teorica, come della severità delle sue sentenze morali, che l'uomo, qual è, non può mai soddisfare; non che finalmente delle discussioni che sorsero tra le altre scuole filosofiche e gli stoici moderni.

Epitteto, Seneca ed Antonino sono tra questi ultimi i più celebri, rendendosi singolari per la maniera che tennero nella filosofia pratica, e pel non

trascurare affatto le ricerche teoriche, e sopra tutto le dialettiche che riguardarono più come oggetti di conoscenza puramente istorica, che come materie degne di molta attenzione. Seneca stesso, che tanto amava la fisica, diessi preferibilmente alla filosofia pratica.

Nessuno di questi stoici ebbe quel gusto per le speculazioni, che mostrarono gli antichi settari di Zenone, i quali fatti bersaglio agli strali vibrati dai partitanti delle scuole accademica, peripatetica e pirronica, che gli attaccavano con la dialettica, non poteano respinger gli attacchi degli avversari, fuorchè adoprando le loro armi.

Seneca ed Antonino erano uomini di Stato, cui non importavano gli interessi particolari d'una setta filosofica.

La dottrina che insegnavano gli antichi stoici non potea venire accolta, se non in quanto cercavan difenderla contro le gelose pretensioni delle altre; perciò furono obbligati di disputare continuamente, e i loro immediati seguaci dovettero adottare quel tuono polemico.

Seneca ed Antonino non ispregiavano la metafisica, nè posero la dialettica fra l'arti inutili; anzi il primo di essi ci prova in vari passi delle sue opere, che egli credeva la dialettica utilissima a dar piega e sicurezza all'ingegno. Ma entrambi rimproveravano altamente ai loro predecessori di avervi sciupato intorno troppo tempo e troppe cure, di avere per essa negletto lo scopo principale della filosofia, che è quello di formare il carattere morale, e di aver piuttosto ritardato i progressi della scienza, che contribuito a perfezionarla.

Epitteto stesso, benchè insegnasse pubblicamente filosofia, e lungi dallo spregiare l'utile reale della dialettica, prendesse a farne risaltare i vantaggi, tuttavia insisteva sull' inconveniente di valersene esclusivamente, e di rimoversi così dal vero fine della filosofia, che è di meditare sull'essenza della virtù e di renderne più facile l'esercizio.

Gli stoici moderni non isfoggiavano quella pedanteria sì sovente affettata dai loro predecessori, cui fruttò i sarcasmi delle sette rivali. Prendevano anche dagli altri sistemi ciò che lor parea vero, utile e proprio a condurre al grande scopo della filosofia. Locchè fecero specialmente rispetto alle speculazioni teoriche. Lo spirito di partito non dirigeva la loro condotta, nè gli accecava sulla insufficienza delle ragioni allegate in favore di tale o tal altra proposizione del loro sistema. In fisica, si allontanarono considerevolmente dai primi stoici, di cui rigettarono molte ipotesi e spiegazioni, e inclinarono più di tutto ora alla dottrina di Platone, ora a quella di Epicuro, ecc. In generale, la loro maniera di ragionare sui problemi filosofici avea per carattere una modestia pacata, che isdegnava tutte le sottigliezze inutili e tutte le logomachie. Faceano prova di una convinzione intima per ciò solo che concerne la parte pratica dello stoicismo, benchè ne diminuissero di molto il rigor de' principii, avuto riguardo alla debolezza umana. Collegarono anche la morale con la religione più che gli antichi stoici. Sebbene ammettessero che la ragione è l'unica sorgente de'doveri, pure adoperavano maggiormente l'idea di Dio, come uno stimolo a più osservare le massime della morale.

Le meditazioni su questa scienza, e la considera-

zione della vita umana nei suoi rapporti co' doveri morali, dovettero a poco a poco condurre ad idee più chiare sopra Dio, e indurre a combinarle più intimamente con la morale.

È vero che gli antichi stoici aveano molto sottilizzato sulla causa prima del mondo, e sui rapporti di questo alla sua causa; avean del paro applicato i risultamenti delle loro speculazioni alla critica della religion popolare: ma siccome studiarono l'idea di Dio indipendentemente dalla morale, le difficoltà dialettiche, che lo spirito teorico doveva allora incontrare, impedirono che potessero purificar questa idea, la quale rimase del tutto sterile quanto alla pratica.

Gli stoici moderni ebbero il merito di unire la religione e la morale; e questa unione somministrava loro motivi di consolazione, quando discutendo da una parte la dottrina della providenza, e dall'altra quella del libero arbitrio, videro promuoversi dubbi che essi non poteano risolvere.

Finalmente si distinsero ancora dai discepoli di Zenone con l'ammissione del domma della immortalità dell'anima. Non si può asserire che Seneca ne fosse convinto, ma per lo meno cercava nella natura dell'anima ragioni per conchiuderne astrattamente la verità; vi prestava una fede che fondavasi sul sentimento; trovava questa credenza consolatrice nella disgrazia e nelle avversità; se talvolta la speranza di un più felice avvenire parevagli un sogno, la riguardava almeno come un bel sogno, di cui amava pascere l'immaginazione e che volentieri partecipava a coloro ch' e' voleva consolare.

Ancor meno certi noi siamo che Epitteto ed Anto-

nino credessero all'immortalità dell'anima, ma non abbiamo ragion veruna che ci induca a prestar loro un sentimento opposto.

All'incontro ubbidivano al precetto morale di attendere con rassegnazione ciò che può essere o non essere al di là della tomba; e l'opinione che aveano sulla natura morale di Dio e su' suoi rapporti con l'uomo, li assicurava che la sorte loro preparata dopo morte non doveva nulla avere di spaventoso. Ond'è che raccomandavano di riguardare i beni ed i mali apparenti della vita, ed anche la morte, con la più alta indifferenza, non dovendo il savio temer di nulla, anche nel supposto che la cessazion della vita portasse con sè la total distruzione del suo individuo.=

BUHLE.

N° XIII.

MANUALE DI EPITTETO.

1. Delle cose, certune da noi dipendono, cert'altre no; dipendono da noi l'opinione, l'appetenza, il desiderio, l'avversione, e quelle che son opere nostre; non dipendono il corpo, la roba, gli onori, le dignità, e tutto che non è opera nostra.

2. Le cose che abbiamo in nostro potere, sono di lor natura libere, poderose, a niuno ostacolo o impedimento soggette; ma quelle che non abbiamo in poter nostro, sono deboli, schiave, sottoposte a impedimenti stranieri.

3. Avverti dunque, che, se tu prendi per libere quelle cose che di natura sono schiave, e le straniere per proprie, ti sentirai impedito, afflitto, turbato, ac-

cuserai gli dèi e gli uomini; ma se terrai solamente per tuo ciò che è tuo, e ciò che è straniero per istraniero, com'egli è realmente, nessuno ti farà mai violenza, nessuno faratti ostacolo, non avrai a riprendere od incolpare veruno, nulla farai contro tua voglia, nessuno ti nuocerà, non avrai nemico alcuno, perciocchè niuna cosa nocevole ti avverrà.

4. Or se tu aspiri a conseguir tali cose, pensa che tu non dei al loro possesso determinarti con moto lento e rimesso. Le altre cose parte convienti abbandonarle del tutto, parte lasciarle star di presente, e pigliar cura principalmente di te medesimo. Che se desideri queste ancora, vo'dire le dignità, le ricchezze, forse non ti avverrà di ottenerle pel desiderio che in te pur senti di conseguire ancora le prime, ma assolutamente ti rimarrai senza di quelle, per cui sole si aquista la libertà e la felicità della vita.

5. A ogni obbietto disgustoso che ti s'affaccia, procura tosto di contrappor questo detto: « Tu non sei altro che un'apparenza, e non già quello che m'apparisci ». Fanne dipoi l'esame e il cimento a tenor delle regole che tu hai. La prima e principale sia questa: s'egli riguarda cose che sieno in poter nostro, o non sieno. E se appartiene a qualcuna delle seconde, di' prontamente: « Ciò nulla ha a fare con me ».

6. Ti ricordi che l'intento del desiderio è di conseguire ciò che tu brami; l'intento dell'avversione, non cadere in ciò che tu schivi. Chi non adempie il suo desiderio, è mal avventurato; chi urta in quello che egli ha a schifo, è sciagurato. Se dunque abborri le sole cose che sono contrarie alla natura di ciò che trovasi in tuo potere, tu in nulla di ciò che abborri

t'abbatterai: ma se prendi avversione alla malattia, alla morte, alla povertà, sarai sciagurato.

7. Distogli dunque l'avversione tua da tutto ciò che non dipende da noi, e trasferiscila alle cose che son contrarie alla natura di quello che da noi stessi dipende. E quanto al presente sbandisci ogni sorta di desiderio; poichè se questo è rivolto a qualcuna delle cose che in poter nostro non sono, tu non potrai se non avere sfavorevole la fortuna: rispetto poi alle cose che sono in nostro potere, tu non per anche discerni quale stia bene desiderare: puoi soltanto destare o rattenere i primi moti dell'appetito, ma leggermente e con riserva e lentezza.

8. A ciascuna di quelle cose che danno diletto od utile, o son da te amate, ti sovvenga di dire, « Che cos'è questa? » incominciando dalle meno importanti. Se ami un vaso di terra, « È un vaso di terra quello che amo »; e così s'egli si rompe, non ne sarai cruccioso. Se accarezzi un tuo figlioletto, o la moglie, « Io accarezzo un mortale »; e perciò se ti muore non ne sarai sturbato.

9. Allorchè ti vuoi mettere a qualche azione, fra te medesimo pensa di che natura ella sia. Se vai al bagno, ti rappresenta quello che vi si fa; chi getta dell'aqua, chi sbottona, chi dice ingiurie, chi ruba; e tu v'andrai con maggiore sicurezza se prontamente dirai: « Io vo' lavarmi, e pur serbare quel naturale contegno a cui mi sono appigliato ». In simil modo ti disporrai a qualsivoglia altra azione. Il perchè se tu incontri qualche contrasto a bagnarti, speditamente dirai: « Io non voleva soltanto questo, ma voleva serbare ancora quel naturale contegno a cui mi sono

appigliato, nè io lo serberei se mi crucciassi di quello che qui accade ».

10. Non son le cose che disturbano gli uomini, ma sì bene le opinioni che se ne formano. La morte per esempio non è orribile, altrimenti sarebbe comparsa tale anche a Socrate; ma l'opinione che della morte, come di cosa orribile, ci formiamo, quella sì che è orribile. Così quando proviamo ostacoli o turbamenti o tristezze, non abbiamo a incolparne gli altri, ma noi medesimi, vale a dire le nostre proprie opinioni. È da ignorante l'accagionare altrui delle sciagure proprie: chi ha cominciato a istruirsi ne accagiona se stesso; e chi è ben istrutto, nè gli altri nè se medesimo.

11. Non levarti in orgoglio per niuna prerogativa straniera. Se un cavallo con baldanza dicesse: « Io son bello » ciò sarebbe anco da comportarsi. Ma quando con arroganza tu dici: « Ho un bel cavallo » sappi che tu ti vanti d'un pregio ch'è proprio del cavallo. Che dunque havvi di tuo? L'uso che fai di così fatte apparenze. Or quando nel far uso di queste ti regoli su la norma della natura, ben puoi allora vantarti, perchè ti vanti meritamente d'un bene che è proprio tuo.

12. Siccome andando per mare, se, quando la nave ha preso porto, tu n'esci fuori per far provisione di aqua, puoi bene per accessorio del tuo viaggio ricogliere qualche chiocciola o qualche piccolo bulbo, ma dèi tener mente alla nave, e là rivolgerti di continuo per vedere se il piloto ti chiama, e se chiama tu dèi lasciare andare ogni cosa, perchè non abbi a dover essere legato e cacciato come una pecora nella nave: così anche nel corso della vita, se in cambio

d'una chiocciola e d'un bulbo ti vien data una donnetta ed un bambolo, nulla ti vieta il prenderli. Ma se il piloto chiama, corri alla nave, lascia andar tutto senza voltarti indietro. Di più ancora, se tu sei vecchio, non discostarti dalla nave gran fatto per non mancare quand'egli chiama.

13. Non devi pretendere che le cose succedano come vuoi, ma volere che ogni cosa succeda appunto come succede, e tutto correrà bene per te. La malattia è un impedimento del corpo non della volontà, se pur questa non vi consenta. Lo zoppicare è un impaccio della gamba, non della volontà. Altrettanto ragiona di qualsivoglia altra cosa che ne intervenga, e troverai esser quella un impedimento per altri, ma non per te.

14. In qualunque occorrenza, raccogliti entro te stesso per ricercare qual forza tu abbi per farne uso. Se vedi un bell'uomo, una bella donna, troverai che ha forza incontro a loro la continenza; se trattasi di fatiche, la tolleranza; se d'ingiurie, la pazienza. E a questo modo avanzandoti, non sarai dalle apparenze travolto.

15. Giammai non dire d'alcuna cosa « Io l'ho perduta »; ma « L'ho restituita ». T'è morto un figliolo? è stato restituito. T'è morta la moglie? è stata restituita. Ti è stato tolto un podere? fu anche questo restituito. — « Ma un tristo è colui che me l'ha tolto ». E che t'importa, se quegli che te lo diede, per mezzo d'uno o d'un altro te l'ha richiesto? Intanto che queste cose ti son lasciate, devi curarle come straniere, in quella guisa che i viandanti fanno d'una locanda.

16. Se brami d'approfittarti, lascia da banda co-

tali ragionamenti: « S'io non ho cura de' miei affari, non avrò da mangiare; se non castigo il mio schiavo, verrà cattivo ». Torna meglio morir di fame senza tristezza e timore, che vivere sconcertato in mezzo dell'abbondanza; meglio è che uno schiavo sia cattivo, che tu infelice.

17. Comincia dunque dalle piccole cose. Ti s'è versato un po'd'olio? ti fu rubato del vino? Di' che a tal prezzo si vende l'aquietamento dell'animo, l'esenzione da travagli. Con nulla non si ottiene nulla. Quando chiami il tuo schiavo, pensa ch'egli può non udirti, e udendoti, può non far quel che vuoi. — « Ma questo non torna bene per lui ». Torna per altro bene sicuramente per te, affinchè non dipenda da esso lui il rimaner tu turbato.

18. Se vuoi fare profitto, soffri di essere tenuto stolido e mentecatto pel tuo disprezzo delle cose esteriori: nè far mostra con altri di saper nulla; e se a cert'uni tu sembri da qualche cosa, diffida di te medesimo. E sappi che non è facile governar tua volontà a norma della natura, e il curar tutt'insieme le cose esterne; ma è giuoco forza che se tu abbracci l'uno de'due partiti, rifiuti l'altro.

19. Se brami che i tuoi figlioli e la consorte e gli amici vivano sempre, tu sei pazzo: quest'è un volere che dipenda da te quel che da te non dipende, che sia tuo quel ch'è straniero. Medesimamente se tu pretendi che il tuo servo non pecchi, tu sei un balordo: quest'è un volere che la malizia non sia malizia, ma qualche altra cosa. Ma se non vuoi restar deluso nelle tue brame, tu il puoi. Or dunque t'applica a quello che tu puoi fare.

20. Padrone di ciascheduno è colui che di quanto

da lui si vuole o non vuole, ha in sua mano il fornirnelo o il dispogliarnelo. Chi dunque brama di viver libero, nè cerchi nè fugga quello ch'è in potere d'altrui: altrimenti egli è costretto a servire.

21. Pensa che ti convien governarti non altrimenti che in un convito. Qualche vivanda che va intorno s'accosta a te? stendi la mano e prendine con modestia. Va ella innanzi? non trattenerla. Non viene ancora? fa che il tuo desiderio non trascorra lontano, ma aspetta fin ch'ella sia dinanzi a te. Così dèi fare per rispetto ai figlioli, alla moglie, alle ricchezze e agli onori. In tal guisa ti farai degno di stare a mensa co' numi. E se quando ti sono offerte sì fatte cose, tu non le prendi, ma le rifiuti, non solamente sarai a parte del convito de' numi, ma eziandio della lor podestà. Così operando Diogene ed Eraclito ed altri simili ad essi, giustamente si tennero e furono appellati divini.

22. Se vedi alcuno addolorato e piangente o per l'assenza o per la morte d'un figlio, o per la perdita delle proprie sostanze, guarda di non lasciarti dall'apparenza travolgere, come s'egli nelle sciagure si ritrovasse per queste cose esteriori: ma teco stesso fa distinzione subitamente, e di' pure: « Quel che affligge costui non è il caso accaduto, poichè questo non affligge alcun altro, ma è l'opinione ch' egli se n'è formata ». Tu per altro non dèi esser ritroso a uniformarti con lui, almeno in parole, e se bisogna ancor a piangere insieme; ma guarda bene di non pianger interiormente.

23. Rammenta che qui sei rappresentante d'una scenica azione tal quale piace al direttor del teatro; breve, se la vuol breve; lunga, se la vuol lunga.

S'egli vuole che tu il povero rappresenti, fallo con buona grazia; e così pure se lo zoppo, se il principe, se il privato. A te s'aspetta il far bene la parte che ti è assegnata; ad un altro il farne la scelta.

24. Se mai un corvo va crocidando con augurio sinistro, non lasciarti portar via dalla immaginazione, ma sii pronto a distinguere fra te stesso le cose di tal maniera: « Nessun di questi presagi riguarda me, ma il mio misero corpo, le mie meschine sostanze, la mia piccola gloria, i miei figlioli, o la moglie. Per me, se il voglio, ogni augurio è felice, conciossiachè qualunque di queste cose intervenga, a me sta il ritrarne qualche vantaggio ».

25. Tu puoi essere invitto, se non t'esponi a verun combattimento, la cui vittoria in tuo potere non sia.

26. Al vedere taluno salito in grande onore o potenza, o in altra guisa distinto, guarda bene che tu rapito dalle apparenze nol reputi fortunato. Di fatto se il ben reale consiste in cose dipendenti da noi, non darai luogo nè ad invidia nè a gelosia: nè dovrai tu voler esser nè capitano, nè senatore, nè consolo, ma uom libero. Or l' unica strada per arrivarvi è il disprezzo di quelle cose che non sono in nostra balìa.

27. Ricordati che l'ingiuria non vien da chi strapazza o percuote, ma dall'opinione che hassi di tali fatti come ingiuriosi. Se dunque alcuno t'irriterà, sappi che la tua propria opinione t' ha irritato. Or dunque sovra ogni cosa ti studia di non lasciarti rapire dall'apparenza; perciocchè se una volta guadagni tempo e dilazione, più facilmente sarai padrone di te stesso.

28. La morte e l'esiglio e tutte l'altre cose che ne appaiono formidabili, continuamente ti stiano davanti

gli occhi, e la morte principalmente: e allora nessuno abbietto pensiero nella tua mente avrà luogo, nè tu sarai troppo bramoso di cosa alcuna.

29. Brami tu forse d'esser filosofo? Preparati fin d'adesso a dover essere deriso e proverbiato dal volgo che andrà dicendo: « Ecco un filosofo a noi venuto di fresco: e donde mai quel sopracciglio orgoglioso?» Tu per altro non aver nulla d'orgoglio, e tienti saldo a ciò che stimi il migliore, come persona a tal posto da Dio medesimo deputata. Di più rifletti che se stai fermo nel tuo proponimento, quelli che da principio ti deridevano, in appresso t'ammireranno: ma se da essi ti lasci smuovere, tu darai loro doppia materia di derisione.

30. Se mai t'avviene di dissiparti al di fuori per compiacere a qualcuno, assicurati che hai perduto il tuo grado. Perciò ti basti in tutto e per tutto l'esser filosofo. E se vuoi anche parere, fa di parer solo a te stesso, e basta.

31. Non ti dare angoscia con sì fatti ragionamenti « Io vivrò senza onori, e sarò uomo da nulla ». Perciocchè se il vivere senza onori è un male, tu non puoi per opra altrui nulla più incorrere in un male che in una infamia. Or è forse in tua mano il conseguire un comando, o l'esser ammesso a un consiglio, a un banchetto? No certamente. E come dunque da tali cose ne può venir disonore? e come sarai uomo da nulla tu ch'esser non devi da qualche cosa se non in quello che dipende da te, e in ciò puoi essere di grandissimo merito? — Ma i tuoi amici si rimarranno senza aiuto. Che di' tu senza aiuto? Non avranno da te danaio; non li farai cittadini romani: ma chi t'ha detto, che queste cose da noi dipendano, e non da

altri? e chi mai può dare altrui quel ch'e' non ha? — E tu fanne aquisto, dicon essi, perchè ne abbiamo anche noi. S'io posso far tale aquisto col mantenermi ben costumato e fedele e magnanimo, voi mostratene a me il modo e farollo. Ma se chiedete ch'io rimanga privo de' proprî beni, affinchè voi aquistiate cotali cose che non sono beni, voi ben vedete quanto indiscreti e irragionevoli siate. E che amate voi più, l'avere del danaro o l'avere un amico fedele e ben costumato? Datemi dunque voi piuttosto mano a tal fine, e non cercate ch'io faccia cose per cui privo rimanga di questo pregio. — Ma s'io seguito il tuo consiglio e se le cose esteriori come straniere disprezzo, la patria, dicon essi, da me non avrà alcun giovamento. Ed io soggiungo: Qual giovamento? — Non avrà per mio mezzo nè portici nè bagni. E che è questo? neppur essa ha calzari da un ferraio, nè armature da un calzolaio. Egli è sufficiente che ciascheduno il proprio ufficio eseguisca. Che se formi alla patria un qualche altro cittadino di buon costume e fedele, forse non le sei utile in cosa alcuna? anzi tu il sei. Dunque neppur tu stesso a lei saresti inutile essendo tale. — E qual posto avrò io nella città? Quello che puoi avere col mantenerti onesto e fedele. Che se volendo giovare ad essa di tali pregi ti spogli, qual giovamento potrai recarle, quando più non avrai nè onoratezza nè buona fede?

32. È stato taluno a te preferito in un banchetto, o in una visita, o nell'essere domandato di consiglio? Se queste cose son buone, tu rallegrati che quegli le abbia ottenute: se son cattive, non ti dia pena l'esserne stato esente. Rifletti ancora, che tu non facendo le stesse cose che quegli fa per poter aquistare ciò

che non è in man nostra, non puoi degno mostrarti di conseguire altrettanto. E nel vero chi non frequenta di qualcheduno la casa, non lo corteggia, nol loda, come può esser trattato al par di colui che la sua casa frequenta, che lo corteggia, che il loda? Sarebbe dunque un'ingiustizia la tua e un'insaziabile presunzione, se non pagando quel prezzo, a cui si vendono queste cose, tu le volessi gratuitamente ottenere. Su via quanto si vende un mazzo di lattuga? Poniamo il caso che vaglia un obolo. Se alcuno spendendo l'obolo prendesi la lattuga, e tu non lo spendendo non te la prendi, non dèi pensare d'aver meno di quello che se l'ha presa. Poichè siccome quegli ha la lattuga, così tu hai l'obolo, il quale non ispendesti. Così va la bisogna nel caso nostro. Tu non se' stato da qualcheduno invitato a un convito? Ma tu pagato non gli hai quant'egli vende il suo pranzo. Egli lo vende a prezzo di lode, a prezzo d'ossequio: pagane dunque il prezzo, s'egli ti torna conto. Ma se pretendi d'averci parte senza pagarne il prezzo, tu sei un avido, un indiscreto. E tu non hai nulla invece di questo pranzo? Sì, qualche cosa tu hai. Tu non lodasti colui che non volevi; tu non soffristi alla sua porta verun affronto.

33. L'intendimento della natura si rende a noi palese per quelle cose, nelle quali non abbiamo interesse. Se per esempio lo schiavo d'un tuo vicino ha rotto un bicchiero o qualche altra cosa, abbiamo tosto alla bocca, « Queste son cose che succedono ». Or sappi che quando ancor ti si rompe qualche cosa del tuo, tale appunto esser dèi quale fosti nel caso di quell'altro. Un simil detto vuolsi applicare a cose di più rilievo. Se muore ad un altro un figliolo o la

moglie, nessuno v'è che non dica, « Cose umane ». Ma se a taluno di costoro avviene lo stesso, grida subitamente, « Meschino a me! che disgrazia! » Dobbiamo rammemorarci qual sensazione ci fece lo stesso caso, quando l'udimmo ad altri avvenuto.

34. Siccome un bersaglio non si mette per isfallirlo, così il male di sua natura non ha nel mondo esistenza. Se taluno desse il suo corpo in balìa a chiunque se gli presenta, ti sdegneresti sicuramente; e tu esponendo a qualsivoglia persona la propria mente, cosicchè se costui ti fa oltraggio, ella si turbi e confonda, tu di ciò punto non ti vergogni? In qualsivoglia azione considera i suoi progressi e le sue conseguenze, e poi ad essa t'accingi. Altrimenti con grande ardore la imprenderai senza pensare a quello che viene appresso; poscia scoprendo in essa qualche cosa di turpe n'avrai rossore.

35. Vuoi tu uscire vincitore da' giuochi olimpici? Per mia fe' vorrei esserlo anch'io, essendo questa una cosa che fa onore. Ma poni mente alle circostanze che gli accompagnano e che li seguono; indi ti metti all'impresa. Tu devi stare in gran regola, mangiare contra tua voglia, astenerti da' cibi delicati, esercitarti forzatamente al tempo prescritto, al caldo e al freddo, non bere aqua fresca, nè vino, come suol farsi. In somma tu dèi come ad un medico darti in mano al direttore degli esercizi; poi voltolare l'arena dentro la lizza; ove interviene di fiaccarsi un braccio, di stravolgersi un calcagno, d'ingoiar molta polvere; e talor d'esser vergheggiato, e dietro a tutte queste cose rimanere vinto. Dopo fatte tutte queste osservazioni entra pure, s'egli ti piace, in tenzone. Se non le hai fatte, tu qua e là rivolgendo t'andrai come i fan-

ciulli che fanno ora la parte di lottatori, ora d'atleti, ora di gladiatori, quando a suonare la tromba e quando a recitare tragedie. E tu pur anco ora sarai atleta, ora gladiatore, poscia oratore, e finalmente filosofo; ma con tutto l'animo tuo non sarai nulla. A foggia di scimia andrai imitando tutto quello che vedrai fare, or l'una cosa or l'altra ti piacerà; perciocchè non sei mosso a far nulla con avvertenza e con esatta circospezione, ma sì a caso e con languido desiderio. In tal maniera certuni riguardano un filosofo, e udendo dire da qualcheduno, « oh come parla Eufrasio! e veramente chi può sì ben favellare come lui? » vogliono anch'essi farsi filosofi.

56. O uomo, considera dapprima la qualità dell'azione, e poi esamina la tua propria natura, se è capace di ben condurla. Vuoi tu essere atleta di tutte e cinque le prove, o semplice lottatore? Osserva bene le tue braccia, i fianchi e le reni. Ciascuna cosa naturalmente a un proprio fine è diretta. Credi tu di potere, a tal mestiero attendendo, ugualmente mangiare e bere, ugualmente far lo schizzinoso? T'è duopo vegliare, affaticarti, da' tuoi domestici separarti, esser messo in dispregio da un valletto, restar in ogni cosa al di sotto, negli onori, nelle cariche, nei tribunali, in qualsivoglia negozio. Osserva se ti piace con queste cose cambiare una vita tranquilla, libera, imperturbabile. Se no, pon mente di non fare, come i fanciulli, ora il filosofo, poscia il gabelliere, in appresso l'oratore, e finalmente il commessario di Cesare. Queste cose fra di loro non se la dicono. Un uomo solo ti convien essere, o buono o cattivo. Coltivar ti bisogna o il razionale discernimento, o le cose che sono fuori di te; impiegare il tuo studio intorno alle

cose interne, ovvero intorno alle esterne; vale a dire, o tenere il carattere di filosofo o d'uom plebeo.

37. I doveri nostri generalmente vogliono misurarsi dalle scambievoli relazioni. È questi un padre? T'è ordinato d'averne cura, di cedergli in ogni cosa, di tollerare i suoi oltraggi, le sue percosse. — Ma mio padre è cattivo. — Natura t'ha forse collegato con un padre buono? Mai no, ma con un padre. Un tuo fratello ti fa ingiuria? E tu serba il rapporto che hai con essolui, e senza badare a ciò che fa esso, ti studia di operare conforme a' dettami della natura. Di fatto nessun altro ti farà danno se tu nol vuoi; allora solo danneggiato sarai, quando sospetti d'esserlo. Per tal modo avvezzandoti a meditare le vicendevoli relazioni, tu troverai qual è il dovere d'un vicino verso un vicino, d'un cittadino verso un cittadino, d'un capitano verso d'un capitano.

38. Sappi che il principal fondamento del culto dovuto agl'iddii è l'avere buone opinioni di essi, come di quelli che esistono, e che rettamente e saggiamente governano l'universo, e il credere te medesimo destinato a dover loro ubbidire, e sottometterti a tutti gli avvenimenti, secondandoli di buon grado, come prodotti da una perfettissima intelligenza. Quindi mai non avverrà che tu incolpi o biasimi gli dèi, qual se tu fossi da esso lor trascurato. Ma questo non è possibile in alcun modo, se non rinunziando alle cose che in poter nostro non sono, e il bene e il male riponendo in quelle soltanto che sono in nostro potere. Che se alcuna di quelle prime tu stimi buona o cattiva, allorquando non ottieni ciò che vorresti, o cadi in quello che non vorresti, è necessario assolutamente che tu vituperi ed abbi in odio coloro i quali ne son

cagione. Conciossiachè ogni animale è naturalmente portato a fuggire e abbominar quelle cose che nocive gli sembrano, e le loro cagioni nè più nè meno; al contrario le cose utili e le cagioni di quelle son da esso seguite e con trasporto abbracciate. Non è dunque possibile, che quegli, il quale s'avvisa d'essere danneggiato, si compiaccia di ciò che stima dannoso, siccome non è possibile che alcuno si compiaccia del proprio danno. Di qui avviene che il padre sia dal figliolo strapazzato, quando esso non gli fa parte di quelle cose che son tenute per buone. E Polinice ed Eteocle battagliarono infra di loro per la opinione concepita che la sovranità fosse un bene. Per tal cagione fa insulto agli dêi l'agricoltore, il marinaio, il mercante, e chi privo rimane della moglie e dei figli. Di fatto dove si trova l'utilità, ivi pur anche ha luogo la religione. Laonde chiunque si prende cura di regolare l'appetito e l'avversione come conviene, egli pur anche del culto religioso si prende cura. Conviene poi a ciascuno far libazioni, sagrificare ed offerire le primizie giusta le patrie costumanze con purità, con decenza, con esattezza, senza tenacità, e senza oltrepassar le sue forze.

39. Quando ricorri all'oracolo pensa che tu non sai quello che sia per avvenire, ma vai per risaperlo dall'indovino. Tu per altro, se sei filosofo, prima di andarvi sai la qualità dell'evento. Perciocchè se si tratta di cosa non dipendente da noi, ella sicuramente non è nè un bene nè un male. Non recar dunque a casa dell'indovino nè desiderio nè avversione, altrimenti non puoi ad esso accostarti se non tremando. Ma persuaditi che qualunque cosa sia per succedere, è indifferente ed a te nulla appartiene; e qualunque

ella sia, dipende da te farne buon uso senza che alcuno te l'impedisca. Ricorri dunque con animo coraggioso agli dêi, come per domandar consiglio; poi se qualche consiglio ti sarà dato, pensa quali prendesti per consiglieri, e quali sei per dispregiare se ad essi non ubbidisci. Ma così vuolsi l'oracolo consultare come voleva Socrate, vale a dire su quelle cose, il cui esame all'evento importa, nè per mezzo di raziocinio o d'arte alcuna si può di esso contezza avere, cosicchè quando occorra di entrare a parte de' pericoli d'un amico o della patria, non si vuol chiedere all'indovino se questo si debba fare. Perciocchè qualor esso ti presagisse che le interiora sono state di tristo augurio, chiaro è che ti viene pronosticata o la morte, o il troncamento di uno de' tuoi membri, o l'esiglio; tuttavolta la ragione persuade che ad onta di tutto questo tu devi soccorrere l'amico, ed esporti ad ogni pericolo per la patria. Perciò dà mente all'avviso d'un profeta maggiore, che è Apolline Pitio, il quale cacciò dal tempio colui che non soccorse l'amico in un rischio d'essere ucciso.

40. Prescrivi a te di presente una forma e regola di vita da osservare, e quando sarai solo e quando con altri.

41. Per lo più noi dobbiamo tener silenzio, o dir cose necessarie, e queste in poche parole. Pur qualche rara volta, richiedendolo il tempo, ci faremo a parlare distesamente, ma non di cose ordinarie, come sarebbe di gladiatori, di corse di cavalli, di giostratori, di cibi, di bevande, come si fa da per tutto. Sopra ogni cosa convien guardarsi di parlare degli uomini o per biasimarli, o per lodarli, o per metterli in paragone tra loro.

42. Col tuo parlare riconduci, se t'è possibile, i discorsi de' familiari tuoi alla decenza; che se ti trovi attorniato da gente estranea, sta cheto.

43. Non rider molto, nè di molte cose, nè smodatamente.

44. Rifiuta, qualora t'è possibile, il giuramento, e se non, il più che puoi.

45. Schiva d'andar fuori di casa a' conviti delle persone volgari. Che se talor l'occasione ti conduce, sta ben attento per non isdrucciolare in maniere plebee. E sappi che quando il compagno è imbrattato, non può di men d'imbrattarsi chi se gli accosta, per quanto netto egli sia.

46. Delle cose spettanti al corpo si faccia uso quanto richiede il semplice bisogno; tali sono il mangiare, il bere, il vestire, l'abitazione, la servitù. Quel poi che solo torna a ostentazione o delicatezza, tutto si tolga via.

47. Serbati puro, per quanto puoi, da' corporali diletti prima del matrimonio; che se gustarli ti piace, fallo in quel modo che dalle leggi è permesso. Non mostrarti però severo ed aspro verso coloro che ne fanno uso, nè da per tutto vantarti che tu da quelli t'astieni.

48. T'è riferito che talun parla male di te? non fare le tue discolpe, ma rispondi: « Colui non sapeva gli altri difetti miei; se no, non avrebbe di questi solo parlato ».

49. Necessario non è bazzicar i teatri. Che se la occasione vi ti conduce, mostra di non prender impegno per altro che per te solo; cioè desidera che succeda soltanto quel che succede, e che sia vincitore quegli appunto che è. In tal modo non

proverai verun contrasto. Del tutto ancora ti guarda dallo schiamazzare, deridere, scomporti. E dopo che sei tornato, non far lunghi discorsi su le cose avvenute, che nulla giovano al tuo miglioramento. Altrimenti darai a divedere d'essere stato ammiratore dello spettacolo.

50. Non andar di leggieri e senza giusto motivo a udire le dicerie pubbliche di certuni. E qualora tu ci vada, serba un contegno grave e decente senza recar molestia a veruno.

51. Dovendo far conferenza con qualcheduno, di quelli singolarmente che sono in grado elevato, mettiti in mente ciò che fatto avrebbe o Socrate o Zenone in simile congiuntura; nè tu allora irresoluto sarai sul regolarti come conviene.

52. Se fai visita a personaggio di gran affare, pensa da prima che tu in casa nol troverai, che starà chiuso, che ti saranno battute in faccia le imposte, che egli non farà caso di te. E se ad onta di tutto questo ti convien pure andarvi, va e sopporta quanto ti avviene, nè stare a dir fra te stesso: « Non valeva la pena ». Perocchè questo è da uomo volgare e perduto dietro alle cose esteriori.

53. Ne' famigliari congressi ti guarda di far frequente e prolissa ricordanza delle tue operazioni e de' pericoli da te corsi. Perciocchè s'ella è cosa per te gioconda il rimembrare i tuoi preteriti rischi, non è pur anco dilettevole agli altri l'udir le tue avventure.

54. Schiva il far ridere altrui. Perocchè questo vezzo fa sdrucciolar facilmente nelle viltà plebee, e ha forza ancora di rallentare ne' tuoi familiari il rispetto verso di te.

55. È cosa pericolosa eziandio l'entrar in turpi discorsi. Or quando questo intervenga e l'occasione il consenta, riprendi quello che vi è entrato; o se non altro, col tuo silenzio, con l'arrossire e con un volto severo dà a divedere che quel parlar ti dispiace.

56. Se accogli in mente la immaginazione d'un qualche piacere, sta in guardia contra di essa ugualmente che contra d'ogni altra, per non essere traviato. Fa che l'azione aspetti le tue risoluzioni, e tu prendi tempo. In appresso rappresenta al tuo pensiero due tempi, quello del godere e quello del pentire e del rimprovero che a te stesso farai dopo goduto. Opponi a questi la gioia che proverai e le lodi che a te stesso darai, qualora tu te ne sia astenuto. Che se ti sembra l'occasione opportuna per farne uso, procura di non lasciar soverchiarti dalle sue dolci e lusinghiere attrattive, e in opposito fa ragione, quanto sia cosa migliore il ripensar teco stesso, che tu hai riportata una cotale vittoria.

57. Quand'hai giudicato che una qualche cosa si debba fare e la fai, non rifiutare che altri ti veggia farla, quantunque il volgo sia per formarne un giudizio ben differente dal tuo. Di fatto se l'azione è cattiva, non devi farla; se buona, perchè temere che altri te ne dia biasimo ingiustamente?

58. Siccome queste proposizioni *è giorno, è notte* corrono molto bene se divise, male se unite; così in un convito il pigliarsi una parte maggiore che gli altri, rispetto al corpo torna assai bene, ma torna male riguardo a quella uguaglianza che vuole usarsi tra convitati. Perciò quando tu pranzi in casa d'un altro, pon mente non solo a quello che si conviene

al tuo corpo tra le apprestate vivande, ma a quello ancora che si conviene a colui che t'invitò.

59. Se t'assumi di sostenere un personaggio maggiore delle tue forze, tutt'insieme ti farai disonore con questo, e quello trascurerai che tu avresti potuto ben sostenere.

60. Come nel camminare tu stai attento per non dar sopra un chiodo e per non torcerti un piede; così bada per non recar pregiudizio alla tua retta ragione. Se prenderemo questa avvertenza in ciascuna delle nostre azioni, noi potremo tutto intraprendere con maggior sicurezza.

61. Il corpo è per ogni uomo la misura del suo possedimento, come il piede è la misura della scarpa. Se a quello ti conformi, tu serberai i termini convenienti; ma se passi più innanzi, tu dovrai rovinare come dall'alto d'un precipizio: siccome avvien nella scarpa, che se non ti limiti a volerla ben adattata al tuo piede, la farai coperta d'oro, e poi di porpora, e finalmente tutta ricamata. Poichè quand'altri va una volta fuor di misura, più non ritrova termine alcuno.

62. Le fanciulle appena son giunte al quartodecimo anno, che dagli uomini son chiamate col nome di padrone. Perchè veggendo che a se stesse null'altro incombe che l'aquistarsi un marito, cominciano ad abbellirsi pomposamente, ed in ciò hanno riposte tutte le loro speranze. È dunque ben fatto il renderle avvisate che in altro modo non possono farsi credito se non col mostrarsi modeste e verecondе.

63. Segno d'indole ottusa è l'impiegare continuamente premure intorno al corpo; com'è nel fare

molto esercizio, nel lungo mangiare e bere, nello stare per molto spazio all'agiamento e nel letto. Cotali cose si debbon far di passaggio, e tutta la cura s'ha da rivolgere intorno all'animo.

64. Se alcuno ti bistratta, o parla male di te, sovvengati che egli crede a sè conveniente di così fare o parlare. Ora non è possibile ch'egli segua piuttosto il tuo parere che il suo. Laonde s'ei giudica malamente, il danno cade sovra di lui perchè s'inganna. Di fatto se altri reputa falsità una verità complicata, questa non ne riceve alcun danno, ma sì colui che s'ingannò. Perciò userai moderazione con chi t'oltraggia, e ad ogni incontro dirai, « Tal è la sua opinione ».

65. Ogni cosa può prendersi da due lati: dall'uno è portabile, dall'altro no. Se un fratello t'oltraggia, non prenderlo dalla parte dell'oltraggio, perocchè questa parte non è portabile; ma prendilo dalla parte che ti mostra un fratello, una persona teco educata, e il prenderai da una parte che può portarsi.

66. Questi discorsi non sono fra loro coerenti « Io sono di te più ricco; dunque sono miglior di te. Io sono più eloquente di te; dunque sono di te migliore ». Questi altri sono più coerenti « Io sono più ricco di te; dunque la mia azienda è migliore della tua. Io sono più eloquente di te; dunque il mio discorso è migliore del tuo. Ma tu non sei nè l'azienda nè il discorso ».

67. Taluno si bagna in fretta? Non dire che egli si bagna male, ma che in fretta. Tal altro bee di molto vino? Non dire ch'ei bee malamente, ma che bee di molto. Di fatto prima d'avere accertata

l'opinion tua, come puoi dire che fanno male? Se in tal modo procedi, non t'avverrà di dare assenso a idee diverse da quelle che tu avrai con sicurezza afferrate.

68. Non dire in nessun luogo che se' filosofo, nè parlar d'ordinario tra persone volgari di massime filosofiche; ma fa quello che insegnano queste massime. A cagione d'esempio, non dire in un convito come convien mangiare, ma bensì mangia come conviene. E ti rammenti che anche Socrate da sè lungi teneva sempre l'ostentazione. Venivano a lui di quelli che lo pregavano di raccomandarli a un qualche filosofo; ed esso ve li guidava. Tanto soffriva egli d'esser trascurato.

69. Per la qual cosa se s'introduce discorso di qualche massima tra persone idiote, serba silenzio quanto più puoi, essendo cosa di gran pericolo il vomitar di repente ciò che non s'è digerito. E se alcuno ti dice che non sai nulla, e il suo parlar non ti punge, sappi che tu hai dato principio all'opera. Di fatto anche le pecore a' pastori non mostran l'erba che hanno mangiata col rigettarla, ma dopo averla entro di sè smaltita mettono fuori la lana e il latte. Tu similmente al volgo non palesare le dotte massime, ma il tuo operare provegnente da esse ben digerite.

70. Qualora tu abbi assuefatto il tuo corpo alla frugalità, guarda bene di farne pompa. E se tu bevi soltanto aqua, non dire ad ogni incontro « Io non bevo che aqua ». Se vuoi accostumarti alla fatica ed alla tolleranza, fallo per uso tuo, non per mostrarlo al di fuori. Non andar dunque ad abbracciar le statue. Se patisci gran sete, prendi in bocca dell'aqua fresca, e poi la getta fuori senza dirlo a persona.

71. Stato e carattere di persona ignorante: ella non mai aspetta da se medesima nè il bene, nè il male, ma dalle cose esteriori. Stato e carattere del filosofo: questi aspetta tutto il suo bene e il suo male da se medesimo.

72. Ecco i segni di quello che fa profitto: egli non biasima, non loda, non riprende, non accusa veruno; nulla parla di sè, quasi fosse da qualche cosa o qualche cosa sapesse. S'egli incontra pertanto alcun ostacolo o impedimento, a se stesso ne dà la colpa. Se lodare si sente, in se stesso si ride del lodatore; se censurare, non si difende. Va intorno come i malsani osservando di non dar urto alle sue deboli forze prima che prendano consistenza. Da sè rimuove ogni sorta di desiderio; l'avversione trasporta solo alle cose contrarie alla natura di ciò che è in nostro potere; modera in tutto il naturale appetito: s'egli è tenuto per folle, per ignorante, non se ne prende pensiero. In una parola, si guarda da se medesimo, come da un nemico insidioso.

73. Se taluno si vanta d'intendere e di sapere interpretare i libri di Crisippo, di' teco stesso che se Crisippo non avesse oscuramente scritto, costui non avrebbe di che vantarsi. Ma io che pretendo? conoscere la natura e seguirla: perciò ricerco chi me la spieghi. E udito ch'egli è Crisippo, io me ne vado per esso, ma non capisco i suoi scritti. Cerco dunque chi me li spieghi. Infino a qui nulla ho fatto di singolare. Quando ho trovato chi me li interpreta, resta ch'io metta in pratica i suoi precetti. Questa è poi la sola cosa che importa. Ma s'io m'appago d'ammirare una tale interpretazione, che altro son divenuto fuorchè un grammatico invece di un filosofo? Con

questa differenza, che in luogo d'Omero interpreto Crisippo. Se dunque da alcuno mi sarà detto, « Leggimi Crisippo », ho piuttosto motivo d'arrossire, quando io non possa mostrare i fatti alle parole concordi.

74. Tienti a questi insegnamenti come a tante leggi, e quasi fosse empietà il trasgredirne pur uno. Checchè altri di te si dicano, tu non volgerti pure indietro, non essendo in tua mano il chiuder loro la bocca.

75. Fino a quando indugierai a fornirti d'ottime qualità, e non trasgredire in niuna cosa il retto discernimento della ragione? Tu hai inteso le massime che abbracciar ti conviene, e già le abbracciasti. Qual precettore pur anco aspetti per rimettere ad esso la emendazione della tua vita? Tu non se' più giovincello, ma uomo fatto. Se dunque vivi nella indolenza e nell'ozio, e sempre aggiungi dilazione a dilazione, proponimento a proponimento, e rimandi da un giorno all'altro l'attendere a te medesimo, tu non ti accorgerai di rimanere senza profitto, e ignorante durerai per tutta la vita tua sino alla morte. Su dunque, ti determina a vivere come uomo maturo e che di già fa progressi. Ti sia legge non preteribile tutto quello che ti rassembra migliore. Se ti s'affaccia qualche fatica o diletto, gloria o disonore, pensa che sei allora nella tenzone, che t'è aperta la carriera olimpica, e più non lice indugiare. Con un sol atto di coraggio o di viltà si mette in salvo o si perde tutto il profitto. Socrate giunse a quella sua perfezione col profittar d'ogni cosa e col dar solamente ascolto alla ragione. Tu, quantunque non sii pur anche un Socrate, dèi vivere appunto come se aspirassi ad esser un Socrate.

76. Il primo e più importante trattato della filosofia è sull'uso delle dottrine, per esempio, sul non mentire. Il secondo su le prove, esempligrazia, perchè non dee mentirsi. Il terzo è quello che rinforza e distingue sì fatte prove, a cagion d'esempio, donde avviene che una tal cosa sia prova? che cosa è una prova? una conseguenza? una ripugnanza? una verità? una falsità? Laonde il terzo trattato è necessario pel secondo, e il secondo pel primo: ma il primo è quello che più importa e a cui dobbiamo attenerci. Ma noi facciamo tutto altrimenti; ci arrestiamo nel terzo, e intorno ad esso spendiamo tutto lo studio senza pigliarci pensiero alcuno del primo. Di qua viene che noi mentiamo, e tuttavolta abbiamo in pronto il come provare che non bisogna mentire.

77. In ogni caso si vuol far uso di questi detti:

Giove, e tu, Fato, alla prescritta mêta
Siatemi scorte. Io seguirovvi pronto.
Chè s'io ricuso, diverrò malvagio,
E nullamen sarò a seguirvi astretto.

78. Saggio conoscitor delle divine
Cose è colui che ben s'adatta al Fato.

79. Aggiungasi questo terzo: « O Critone, se così piace agli iddii, sia. Anito e Melito possono a me tor la vita, non recare danno di sorta ».

N° XIV.

FILOSOFIA CHINESE.

§. 1.

IL *TA-HIO* O GRANDE STUDIO

Opera di Confucio e del suo discepolo Tseng-Tseu (1).

§. 1. La via del grande studio consiste nello schiarire, coltivare o sviluppare la natura razionale o la facoltà intelligente che nascendo ricevemmo dal cielo; rinovellare il popolo; non arrestarsi che dopo raggiunta la perfezione (2).

§. 2. Conosciuto il fine a cui dee tendere, lo spirito prende una deliberazione; presa la deliberazione, può in quella tranquillarsi; tranquillata nella sua deliberazione, l'anima è serena e calma; essendo serena e calma, considera attentamente la natura delle cose; ben considerata la natura delle cose, è certa di giungere al suo perfezionamento.

§. 3. I vegetabili hanno radici e rampolli: ogni affare ha un principio e un fine. Conoscere ciò che vien prima e ciò che vien dopo (la causa e l'effetto) è avvicinarsi alla ragione suprema.

§. 4. Gli antichi che bramavano rendere alla pri-

(1) *Tseng-tseu* dice che il *Ta-hio* è lavoro postumo di Confucio, e che « per chi comincia a studiar le scienze morali e politiche è la porta onde entrare nel cammino della virtù ».

(2) Cioè la perfetta conformità di tutte le azioni colla retta ragione dataci dal Cielo.

mitiva sua purezza e rimetter in luce per tutto l'impero la virtù che abbiamo dal cielo, innanzi tutto si occupavano di ben governare le provincie. Desiderando governar bene le provincie, cominciavano a ben amministrare le famiglie; desiderando amministrar bene le famiglie cominciavano ad ornar se medesimi; desiderando ornar se medesimi, da prima rendevano retto il cuore: per rendere retto il cuore, purificavano le loro intenzioni; per purificare le loro intenzioni, perfezionavano le cognizioni; perfezionar le cognizioni è penetrar nella natura di tutte le cose.

§. 5. Penetrata la natura di tutte le cose, sarà perfetta la conoscenza dello spirito; divenuta perfetta quella, le intenzioni saranno poi purificate; purificate le intenzioni, la persona sarà ornata (*corretta*); ornata la persona, la famiglia sarà poi amministrata bene; ben amministrata la famiglia, il regno sarà ben governato; essendo ben governato il regno, tutto quanto è sotto il cielo sarà tranquillo e felice.

§. 6. Dal figlio del cielo (l'imperatore) fin al più triviale uomo, han tutti lo stesso dovere: ornar la sua persona (*corregger se stesso*) è il fondamento (*di tutta la politica*).

§. 7. Turbato essendo e in disordine il principal affare (*di corregger se stesso*), come sarebbe governato bene quel che è soltanto secondario? (*la famiglia e il regno*) Trattar leggermente quel ch'è il principale, e gravemente quel ch'è soltanto secondario, è operar contro la ragione.

COMMENTO DI *TSENG-TSEU.*

Capitolo I. — *Spiega che s'abbia a intendere per* metter in luce, coltivare la ragione.

§. 1. Il *Kang-Kao* (1) dice: « *Uen-Uang* era capace di render alla virtù la sua purezza e il primitivo splendor del cielo ».

§. 2. Il *Tai-Kia* dice: « Re *Tang* era di continuo « intento a svolgere e coltivar il dono dell'intelligenza ricevuto dal cielo ».

§. 3. Il *Ti-Tien* dice: *Yao* era proprio a far brillare l'alta virtù ». Tutti svilupparono e coltivarono da sè la loro natura razionale.

C. II. — *Spiega cosa s'intenda per* rinnovar il popolo.

§. 1. Caratteri scolpiti sul bagno dell'imperatore *Tang* dicevano: « Purificati ogni giorno, purificati ogni giorno, purificati ogni giorno ».

§. 2. Il *Kang-Kao* dice pure: « Rinnova o fa nuovo « il popolo ».

§. 3. Le odi dicono: « Benchè antiquato fosse il « regno di *Tseu*, *Uen-Uang* conformandosi alla volontà del cielo, operò una rinnovazione ».

§. 4. Ciò prova che nulla è impossibile al savio quando vuol usar tutti i suoi sforzi per giungere alla perfezione.

(1) Secondo la scuola di Confucio, provasi la verità non da ragioni intrinseche, ma dall'autorità, cioè dai detti degli antichi. Il *Kang-kao* è un capitolo dello *Sciù-king*: così i due titoli seguenti.

C. III. — *Che s'intenda per* riposar solo alla sommità del supremo bene.

§. 1. Le odi dicono: « Nel circuito di mille *li* attorno alla regia residenza il popolo ama fissar sua « dimora ».

§. 2. Le odi dicono: « L'uccello giallo dal canto « lugubre *mien-man* dimora nel cavo delle mon« tagne ».

Ove *Tseu* (Confucio) osserva: « Riposandosi, « l'uccello conosce il luogo a sè conveniente: l'uomo « ha il potere, e non ne sa quanto l'uccello ».

§. 5. Le odi dicono: « Quanto vasta e profonda « era la virtù d'*Uen-Uang!* come seppe unire e « far brillare tutte le virtù, raggiugnendo la per« fezione! »

Come re facea consistere la perfezione o la prima qualità d'un principe, nell'umanità, che è l'universale benevolenza: come ministro, nel rispetto: come figlio, nella pietà filiale: come padre, nella tenerezza paterna: come membro della società, nell'esser sincero c fedele.

§. 4. Le odi dicono: « Guarda laggiù sulle rive « del *Ki;* oh come son belle e abbondanti di verdi « bambù! tal è la virtù dell'uomo insigne; come l'a« vorio diviso e liscio, come le pietre preziose tagliate « e levigate; quanto è squisita, quanto rispettabile, « quanto splendente, quant' insigne la virtù dell'uom « grande! mai non può cadere nell'obblio ».

Come si taglia e pulisce l'avorio, così il savio abbellisce il suo ingegno studiando la ragione suprema. *Come si tagliano e levigano le pietre preziose*, così esso corregge e adorna la sua persona. Le espressioni

quant' è squisita! quanto rispettabile! esprimono la venerazione che la suddetta virtù ispira: *quanto è splendente! quanto insigne!* esprimono quanto essa virtù sia maestosa e bella. *La virtù del savio mai non può essere dimenticata*, caratterizza la perfezione della ragione, la virtù suprema che il popolo non può dimenticare.

§. 5. Le odi dicono: « Come la memoria degli antichi re *Uen* e *Uang* è rimasta nella memoria degli « uomini! »

I savii (principi) debbono imitarne la sapienza e cercare quel ch'essi cercavano.

Gli inferiori godono di quel che formò la gioia loro, e profittano di quanto e' fecero di buono e di giovevole. Perciò non saranno dimenticati nei secoli avvenire.

C. IV. — *Spiega la radice e i rami, o il principale e il secondario.*

§. 1. *Kung-Yeu* disse: « Udendo quistionare, io « giudico come gli altri uomini. Ma sarebbe pur bene « impedire i processi e le dissensioni. Ai maliziosi « e tristi non bisogna lasciare che compiano i loro « malvagi disegni. Con ciò un salutare rispetto per « la virtù entra nello spirito del popolo. Ciò si chiama « fondamento o radice della scienza ».

C. V. — *Spiega la considerazione attenta della natura delle cose: ma è frammento.*

§. 1. Questo si chiama il fondamento e la radice delle cognizioni.....

§. 2. Questo si chiama l'ultimo termine della prudenza.....

C. VI. — *Spiega il precetto di purificar le intenzioni.*

§. 1. Questo si chiama purificar le intenzioni: « Non illuder te stesso, odia il vizio come un odore « fetente; ama la virtù come un bel colore o una « bella forma. Questo si chiama contentare se stesso. « Perciò il savio veglia attento su quanto è in lui di « più segreto ».

§. 2. Le persone volgari ritirate nel loro interno, non praticano la virtù: non v'è cosa ch'e' non spingano all'eccesso. Quando vedono un saggio, fingono rassomigliargli ascondendo la viziosa loro condotta e ostentando una virtù simulata.

§. 3. Il savio li vede, ed è come se penetrasse il fegato e le reni di essi: allora che serve? (il dissimulare) Questo intendesi per proverbio « la rettitudine interna mostrasi al di fuori ». Per ciò il saggio veglia attento sugli intimi suoi pensieri.

§. 4. *Tseng-Tseu* disse: « Se dieci occhi guardano « alcuno, e dieci mani lo additano, che ha egli a « temere? »

§. 5. Come la ricchezza orna una casa, la virtù orna la persona. Essendo ingrandito il cuore, il corpo profitta altrettanto: perciò il savio dee purificar le sue intenzioni.

C. VII. — *Spiega il precetto di* rettificar il cuore *per* ornare la persona.

§. 1. Quel che chiamasi *ornar la persona* consiste nel *rettificar il cuore.* Se il cuore è turbato dalla collera, non può ottenere questa rettitudine; se esposto al timore, non può ottenere questa rettitudine; se agitato dalla voluttà, non può ottenere que-

sta rettitudine; se oppresso dal dolore, non può ottenere questa rettitudine.

§. 2. Se il cuore non sia padrone di se stesso, si guarda e non si vede, si ascolta e non s'intende, si mangia e non si distingue il sapore.

§. 3. Questo chiamasi ornar la persona, che consiste a rettificar il cuore.

C. VIII. — *Spiega il precetto di* ornar di virtù la persona, *o comandare alle passioni per* ben amministrar la famiglia.

§. 1. Quel che chiamasi *ben amministrare la famiglia* consiste a *ornare la persona di virtù*. Gli uomini sono parziali verso quelli che amano: sono parziali verso quelli che odiano e che disprezzano: sono parziali verso quelli che temono e che riveriscono: sono parziali verso quelli di cui hanno pietà e che proteggono: sono parziali verso quelli che trattano da superiori. Perciò amare, e conoscere i difetti di quelli che si amano, odiare e riconoscere le buone qualità di quelli che si odiano, è cosa rara assai sotto il cielo.

§. 2. Da qui il proverbio che dice: « I padri non « vogliono riconoscere i difetti de' loro figlioli, nè i « lavoratori la fertilità dei loro campi ».

§. 3. Ciò prova che un uomo che non sa ornar la sua persona, è incapace di ben amministrare la sua famiglia.

C. IX. — *Spiega il precetto di* saper bene amministrare la famiglia *per* ben governare la nazione.

§. 1. Così chi è chiamato a governar un regno, deve innanzi tutto saper bene amministrare la sua famiglia. Non s'è ancora veduto chi non sappia istruire la

famiglia, e sia capace di diriger una nazione. Perciò il saggio, senza uscir dalla famiglia, è capace di perfezionarsi nell'arte d'istruire e governar un popolo. Chi onora i parenti, serve con ciò il principe: chi adempie i doveri fraterni, serve con ciò i superiori; chi è benevolo, stende l'amorevolezza a tutta la moltitudine.

§. 2. Il *Kang-Kao* dice: « Un principe dee vegliar « sul suo popolo come una madre sul suo infante ». Se il cuor della madre è veramente attento ai desiderii del suo bambino, quand'anche ella non conosca appunto ciò ch'egli brama, non s'inganna di molto sull'oggetto de'suoi voti. Una madre non comincia ad imparare a nutrire ed allevar i figlioli per poi maritarsi.

§. 3. Se la famiglia del principe è umana e caritatevole, la nazione aquisterà le medesime virtù: se la famiglia ha modi condiscendenti e garbati, la nazione diverrà condiscendente, garbata: se il principe è avaro e ingordo, la nazione si precipiterà a turbolenze e all'anarchia.

§. 4. *Yao* e *Sciun* governarono con amor dell'umanità, e il popolo gl'imitò. *Kie* e *Sceu* governarono crudelmente, e il popolo gl'imitò. Quel ch'essi comandavano di seguire era contrario al loro talento, e il popolo non vi si sottopose. Perciò il principe dee praticar la virtù, poi invitare gli altri uomini ad imitarlo. La sua condotta sia irriprovevole, allora potrà riprovare quella degli altri. È impossibile che non avendo nulla di buono nel cuore e nella condotta, si possa essere capaci di comandar il bene agli uomini.

§. 5. Perciò il buon governo d'una nazione sta nella buona amministrazione della famiglia.

§. 6. Le odi dicono: « Quanto il pesco è delizioso « ed incantevole! quanto è ricco il suo fogliame! « tal una sposa quando entra nella casa del marito « e mette ordine nella famiglia ».

Mettete buon ordine nella vostra famiglia, poi potrete istruire e diriger una nazione.

§. 7. Le odi dicono: « Fate quel che conviene tra « fratelli o sorelle d'età diverse ».

Se fate quel che conviensi a fratelli e sorelle diversi d'età, potete istruire e dirigere una nazione.

§. 8. Le odi dicono: « Il principe, la cui con« dotta è esente di colpe, vedrà tutto il suo regno « imitarne la probità ».

Egli adempie i doveri di padre, di figlio, di fratello maggiore e di cadetto, e così il popolo l'imita.

§. 9. Ciò significa che il governo d'una nazione consiste nella buona amministrazione della famiglia.

C. X. — *Spiega la buona amministrazione del regno e la pacificazione dell' impero.*

§. 1. Si dice pacificar la terra quegli che ben amministra il suo regno. Esaltate la vecchiaia rispettabile, e il popolo avrà molta pietà filiale: esaltate l'età superiore, e il popolo sarà pieno di fratelli cadetti, che avranno riguardo pei loro fratelli maggiori: esaltate chi ha pietà dell'orfano, e il popolo non lo abbandonerà.

In grazia di ciò il principe ha in sè la regola e la misura delle cose.

§. 2. Verso chi vi sta di sotto non praticate ciò che abborrite in quelli che vi stanno di sopra; quel che abborrite negli inferiori, nol fate verso i supe-

riori; quel che abborrite in chi vi precede, nol lasciate a quelli che vi seguono; quel che abborrite in quei che sono alla destra vostra, nol fate a quelli che vi sono alla sinistra: ciò si chiama la ragione e la regola di tutte le cose.

§. 3. Le odi dicono: « Qual viva gioia per un « principe d'esser padre e madre del suo popolo! » amar ciò che il popolo ama, abborrire ciò ch'esso abborre; in questo consiste l'*esser padre e madre del popolo.*

§. 4. Le odi dicono: « Vedete lontano quella gran « montagna ad oriente colle sue rupi accavallate e « minacciose? Così, o sovrano *Tiu*, tu brillasti nel « tuo orgoglio, e il popol tuo ti contemplava con « terrore ».

Chi possiede un impero non deve esser negligente (della felicità del popolo); se non tien conto di questi principii, ne verrà la ruina del suo impero.

§. 5. Le odi dicono: « Prima che il principe della « dinastia di *Yn* avesse perduto l'amor del popolo, « poteva camminare a paro coll'Altissimo. In *Yn* possiamo, come in uno specchio, considerare che il « decreto o la volontà del cielo non è facile a conservarsi ».

Il che significa: « Ottieni l'affetto del popolo, « otterrai e conserverai l'impero; perdi l'affetto del « popolo, e perderai l'impero ».

§. 6. Pertanto un principe deve innanzi tutto darsi all'attenta pratica della virtù. S'egli possiede la virtù, possederà il cuor degli uomini; se possiede il cuor degli uomini, possederà anche il territorio; se possede il territorio, ne avrà le entrate; se ne ha le entrate, potrà farne uso (per l'amministrazione dello Stato).

§. 7. Chi possiede la virtù, possiede il capo principale; chi possiede la ricchezza, possiede la cosa secondaria.

§. 8. Quando la prima è respinta, e accolta la seconda, il popolo rompe a discordia e violenza.

§. 9. Per questo accumulando ricchezze voi dissipate il popolo; e dissipando le ricchezze riunite il popolo.

§. 10. Per questo se alcuno lascia sfuggire parole contrarie alla ragione, gliene toccheranno di contrarie alla ragione; se alcuno aquista ricchezze con mezzi contrari alla ragione, le perderà per mezzi alla ragione contrari.

§. 11. Il *Kang-Kao* dice: « Il favor del cielo (*il* « *possesso del regno*) non dura sempre ». Il che vuol dire, che seguendo la virtù, si può ottenerlo; non seguendola, lo si perde.

§. 12. Le cronache di *Tsu* dicono: « La nazione « di *Tsu* non riguarda le ricchezze come preziose; « ma la virtù sola è preziosa per lei ».

§. 13. *Kieu-Fan* disse: « Errante e fuggitivo, nulla « ritrovai di prezioso; l'umanità e l'amicizia pei pa- « renti son l'unica cosa preziosa che trovai ».

§. 14. Il *Cin-Sci* dice: « Perchè non ho io un mi- « nistro di perfetta rettitudine? Quand'anche mo- « strasse non aver altra abilità che un cuor grande « e generoso, quando vedesse persone di gran me- « rito, se le amicherebbe, e non ne sarebbe geloso « più che s'egli medesimo ne possedesse (*l'ingegno*). « Se venisse a distinguer un uomo di gran virtù e « intelligenza, non si limiterebbe a farne l'elogio col « sommo delle labbra, ma lo stimerebbe cordialmente « e lo adoprerebbe negli affari. Un tal ministro po-

« trebbe proteggere i figli miei, la loro prole ed il « popolo. Che ben n'uscirebbe? »

« Ma se un ministro è geloso degli uomini d'inge« gno, e allontana o tien discosti quei che possedono « virtù o talento insigne, non adoprandoli nelle cari« che eminenti, un tal ministro, per quanto abile, non « è atto a protegger i miei figli, la loro prole e il « popolo. Non sarebbe questa una calamità? »

§. 15. L'uomo virtuoso e umano può solo allontanar da sè uomini siffatti e respingerli fra i barbari delle quattro estremità (*della terra*), non permettendo loro d'abitare nel regno di mezzo.

Ciò significa che solo il virtuoso e umano è capace di amare e d'odiare gli uomini come si dee.

§. 16. Veder un uomo da bene e d'ingegno e non innalzarlo; innalzarlo e nol trattare con tutta la compiacenza ch'e' merita, è un fargli ingiuria. Veder un perverso e nol respingere; respingerlo e non l'allontanare a gran distanza, è cosa riprovevole (*per un principe*).

§. 17. Un (principe) che ama chi è generalmente malveduto, ed odia chi è generalmente amato, fa quel che si chiama un oltraggio alla natura dell'uomo. Sventure sovrastano per certo ad un tal principe.

§. 18. Per questo al principe è dalla dignità che egli occupa tracciata la gran regola di condotta ch'e' dee seguire; la conserverà inviolabile colla sua confidenza nel popolo e la sua fedeltà al popolo; l'orgoglio e la violenza gliela farebber perdere.

§. 19. Gran norma per accrescere le sostanze è che quei che le producono sieno molti, e pochi quei che le dissipano; quei che tendono a raccorle si affatichino molto, e quei che le consumano usino

economia. Per tal modo le rendite saranno sempre bastevoli.

§. 20. Il principe virtuoso aquista credito a se stesso usando le proprie ricchezze; se non è virtuoso cresce di ricchezze scapitando di riputazione.

§. 21. Mai non accade che qualora il superiore sia virtuoso e benevolo, il popolo non ami la giustizia. Mai non accade che un popolo pieno d'amore per la giustizia abbia trascurato i suoi doveri; mai non s'è veduto che le pubbliche entrate non siansi pagate esattamente.

§. 22. *Meng-hien-yeu* (1) disse: « Quei che nutri- « scono cavalli e tengono carri (2), non si curano gran « fatto dei polli e dei maiali. Una famiglia che rac- « coglie ghiaccio, non nutre buoi e montoni. Una « famiglia di cento carri (*un principe*), non ha mini- « stri che cerchino solo ammassare tesori. Se avesse « ministri che pensassero solo ad ammassare tesori, « meglio sarebbe che avesse ministri i quali pubbli- « camente depredassero ».

Ciò significa che quei che governano i regni non devono far consistere la loro ricchezza privata nelle dovizie, ma debbono farla consistere nell'equità e nell'amor del popolo.

§. 23. Se quei che governano i popoli pensano soltanto ad ammassar ricchezze per uso loro personale, attireranno presso sè uomini depravati: questi colle loro lusinghe li trarranno a credere d'esser buoni e virtuosi, e i depravati governeranno il re-

(1) Un filosofo del paese di *Lu*, che viveva prima di Confucio.

(2) I ricchi di quel piccolo regno andavano a tiro a quattro, del che si lamentò *Lao-seu*.

gno. Ma l'amministrazione di questi indegni ministri chiamerà sopra il governo i giudizi divini e le vendette del popolo. Quando i pubblici affari giunsero a questo punto, quali ministri svieranno le sciagure, per quanto abili e virtuosi!

Ciò conferma questa massima, che la prosperità d'un regno non dipende dalla pompa e dalle ricchezze del principe, ma dall'amministrazione di ministri abili e virtuosi (1).

§. 2.

COLLOQUI DEL FILOSOFO *MENCIO*.

Mencio andò a trovare *Hoei-Uang* re di *Liang*. Dissegli il re: « Venerabile vecchio, tu che non temi « intraprendere un viaggio di cento leghe per venire « alla mia Corte, mi rechi tu con che arricchir il mio « regno? — Principe » rispose *Mencio* « perchè parli « di ricchezze? meco porto umanità, giustizia, e nulla « più. Se il re dice: come puossi arricchire il regno? « i governatori diranno: come puossi arricchire la « nostra provincia? i letterati e gli altri del popolo « diranno: come possiamo arricchir noi stessi? i superiori e gl'inferiori si rapiranno le ricchezze gli « uni agli altri, ed il regno sarà in pericolo. In un « regno di diecimila carri (2), il principe sarà ucciso « da colui che comandi a mille carri: in un regno di « mille carri, da colui che comandi a cento. Ed è pur « molto aver mille sopra diecimila, e cento sopra a « mille. Nullameno se metteranno essi la giustizia al « secondo posto e le ricchezze al primo, non ne sa-

(1) Mi son valso d'una traduzione di Pauthier.

(2) Cioè un regno che possa armare diecimila carri di guerra.

« ranno mai sazi, finchè non abbiano spogliato il prin-
« cipe. Non fu mai visto l'uomo umano abbandonare
« i parenti, nè l'uomo giusto disdegnare il proprio
« principe. Perciò parla, o principe, di umanità e di
« giustizia, questo basta: perchè parlare di ricchezze? »

Un altro giorno veniva *Mencio* a trovare *Hoei-Uang* re di *Liang*: stava il principe in piedi alla riva d'uno stagno guardando le oche selvatiche ed i cervi: « Dilettasi il saggio » diss'egli a *Mencio* « di questo spettacolo? — Solo il saggio » rispondeva *Mencio* « può « dilettarsene; chi tale non è, l'abbia pure innanzi « agli occhi, chè non ne prova piacere. . . . »

Hoei-Uang, re di *Liang*, disse: « Io mi struggo pel « bene del regno. Se la carestia travaglia quei che « sono all'occidente, io li trasporto tosto all'oriente, « e di là mando del miglio agli abitanti dell' interno; « altrettanto fo, se la carestia travaglia quei dell'o- « riente. Eppure allorchè guardo il governo dei regni « vicini, vedo che, se non cresce la piccola popola- « zione di quelli, neppure aumentò quella del mio. « Onde avviene ciò? » *Mencio* gli rispose: « Principe, « tu ami la guerra; lascia ch'io tolga dalla guerra un « paragone. Dato il segno dell'assalto, suonano i tam- « buri; nella mischia si confondono le armi; gettano « i vinti la corazza e fuggono traendosi dietro le ar- « mi; fuggono gli uni cento passi lontano e si fermano, « gli altri cinquanta e si fermano anch'essi. Se questi « per essere fuggiti solo cinquanta passi lontano si « facessero beffe di quelli che fuggirono cento, che « ne penseresti tu? — Avrebber torto » disse il re; « non fuggirono lontano cento passi, ma fuggiron an- « ch'essi. — Principe » riprese *Mencio* « poichè tel « sai, non isperare che il tuo popolo aumenti più che

« nei regni vicini. Sarà il ricolto maggiore del con-
« sumo, se all'agricoltura nelle varie stagioni dall'uo-
« mo non saranno messi impacci: come i pesci e le
« testuggini non potranno esser tutti presi, se non
« sian gettate reti troppo fitte negli stagni e ne'fiumi,
« nè tutte saranno consumate le legne, se con discre-
« zione sia messa la scure nelle selve che fanno co-
« rona alle montagne. Ora quando i frutti, i pesci e
« le testuggini sorpassino il consumo, e le legne il
« bisogno, il popolo allora senza querele concede nu-
« trimento ai vivi, e funebri onori ai morti. Principio
« d'un buon governo è nutrire i vivi, onorare i morti,
« senza mover querele. Se in ogni podere di cinque
« iugeri pianterai gelsi, gli uomini di cinquant'anni
« potranno vestirsi di seta; se vi alleverai polli, porci,
« scrofe e cani, nè lascerai passare il tempo di loro
« riproduzione, i settuagenari potranno mangiare la
« carne degli animali; con un campo di cento iugeri
« una numerosa famiglia non temerà la fame, se il re
« non torrà il tempo ai coltivatori. Sorveglia l'educa-
« zione delle scuole, se vi s'insegna la pietà filiale ed
« il rispetto pei vecchi e pei fratelli maggiori, e non
« andranno più per le vie carichi di pesi sulle spalle
« e su la testa quelli che hanno i capelli canuti. Se
« il re fa che i settuagenari si vestano di seta e man-
« gino la carne degli animali, e che i giovani dai ca-
« pelli neri non soffrano nè fame nè freddo, non
« accadrà mai ch'egli non possa regnare. I cani e
« le scrofe divorano gli alimenti degli uomini, e tu
« non sai governarli a dovere. Veggonsi per le vie
« morir di fame i tuoi sudditi, nè tu apri loro i tuoi
« granai. Quando son morti, dici, non è mia colpa,
« ma dell'annata. Qual divario fra te e l'uomo che

« percuote un altro, e dopo averlo ucciso dice: Non « fui io, ma la spada? O re, non accusare l'annata, « e tutti i popoli dell'impero a te verranno solleciti ».

Hoei-Uang, re di *Liang*, disse: « Voglio fermamente « seguire i tuoi consigli ».

Mencio soggiunse: « Avvi differenza trà l'uccidere « un uomo col bastone o colla spada?

« Nessuna » rispose il re.

« E tra l'ucciderlo colla spada o colla cattiva am- « ministrazione?

« Nessuna.

« Le tue cucine » proseguì *Mencio* « ridondano di « vivande; le tue scuderie son piene di cavalli, ed « il tuo popolo porta sul volto il pallore della fame: « veggonsi per le campagne uomini morti di fame; chi « ciò soffre, non eccita egli le bestie feroci a divorare « gli uomini? Noi le riguardiamo con orrore, quando « esse si divorano tra loro. Che sarà dunque di colui, « che mentre dovrebb'essere il padre e la madre del « popolo colla saviezza del suo governo, eccita le be- « stie feroci a divorare gli uomini? in che sarà egli « il padre e la madre del popolo? Diceva Confucio: « — I primi che fabbricarono statue di legno (1), « furon privati di posterità. Avean essi fatto degli « uomini a loro similitudine, e se n'eran serviti nei « funerali. — Che avrebbe egli detto di quelli che « fanno morir di fame il popolo? »

Hoei-Uang, re di *Liang*, disse: « Il regno di *Hoei* « non aveva altro in tutto l'impero che l'uguagliasse

(1) Faceano dapprima uomini di paglia che sotterravano col defunto; più tardi per l'uso medesimo si fecero statue di legno meglio rassomiglianti e che moveansi per molle nascoste dentro. A questa invenzione alludeva Confucio.

« in potere, e tu il sai, rispettabile vecchio. Dacchè « io ne sono re, fui battuto all'oriente dal re di *Tsi*, « ed è morto il mio primogenito: all'occidente, in « una guerra contro il re di *Tsin*, perdetti un terri- « torio di settanta leghe: a mezzodì dal re di *Tson* « ricevetti l'onta d'una disfatta; ne arrossisco ancora, « e voglio cancellarla per vendicar quelli che in essa « perirono: che devo fare per riuscirvi? »

Mencio rispose: « Con un territorio di cento leghe « in giro è possibile conquistare l'impero. Se con « umanità governerai, o principe, il tuo popolo, se « ne scemerai i patimenti ed i supplizi, e ne dimi- « nuirai i tributi e le imposte, il popolo aprirà solchi « profondi nella terra e sollecito strapperà la zizania: « nei giorni di ozio, i giovani apprenderanno la pietà « filiale, il rispetto pei vecchi, la giustizia e la sin- « cerità; in casa serviranno i loro padri ed i fratelli « maggiori, fuori i capi ed i superiori. Prenderanno « essi allora i bastoni per battere i duri scudi, e le « armi acute degli uomini di *Tsin* e di *Tson*. I prin- « cipi di questi regni tolgono il tempo ai popoli e « loro impediscono di lavorare la terra, di strappare « la zizania e di procurare nutrimento ai padri ed « alle madri. I padri e le madri soffrono freddo e « fame; i fratelli, le mogli ed i figli, gli uni dagli « altri disgiunti, vanno qua e là dispersi. Soffocano « essi e sotterrano ancor vivi i loro popoli. O re, se « vuoi andare contro loro per soggiogarli, qual uomo « ti si opporrà? Perciò è detto: un principe umano « non ha nemici. Non frappor dunque indugio ».

Mencio andò trovare *Hoei-Uang*, re di *Liang*. Nel- l'uscire di quel regno, si volse egli a qualcuno, e gli disse: « Di lontano non aveva aspetto di principe,

« davvicino non scôrsi in lui nessuna dignità. M'in-
« terrogò improvisamente e mi domandò: qual è il
« modo di consolidar l'impero? — L'unità, gli diss'io
« — Chi potrà stabilirvela? — Colui che non brama
« uccidere gli uomini, risposi. — Quali popoli, chiese,
« vorranno a lui sottomettersi? — In tutto l'impero,
« ripresi, non uno vi è che non si sottometta. Vedi,
« o principe, la messe? se nel settimo o nell'ottavo
« mese (1) sopravenisse siccità, la messe dissecche-
« rebbe: ma se in cielo si addensino le nubi e cada
« la pioggia a torrenti, più rigogliosa allora la messe
« rialza il capo, e chi potrebbe impedirle che cresca?
« Or bene, tra quelli che governano i popoli dell'im-
« pero nessuno vi è che non si piaccia uccidere gli
« uomini. Se un solo si trovasse che non si piacesse
« di uccidere gli uomini, tutti i popoli dell'impero
« abbasserebbero il capo, e leverebbero gli occhi
« verso lui; in folla correrebbero a sottomettersi,
« come l'aqua va a precipitarsi nella valle. Chi mai
« potrà opporsi al torrente? »

Sionan-Uung, re di *Tsi*, interrogò *Mencio* e gli disse: « Potrei io ottenere da te il favore che mi « raccontassi le azioni di *Honang-Koung* re di *Tsi*, « e di *Uan-Koung* re di *Tsin*? (2) — *Mencio* rispose: « Nessuno tra i discepoli di Confucio raccontò mai « le azioni di *Honang* e di *Uan*: non furono esse « tramandate alla posterità, ed il tuo suddito non « le ha mai intese raccontare. Tu mi fai tante do-

(1) Maggio e giugno.

(2) Principi famosi per imprese guerresche insieme e per liti. Essi ridussero di nuovo sotto il dominio della dinastia di *Tseu* tutti i grandi vassalli che se n'erano sottratti.

« mande, ed all'arte di regnare (1) vi pensi tu?

« Quali virtù sono necessarie per regnare? » disse il re.

« Chi ama il suo popolo, non incontra ostacoli a re« gnare » rispose *Mencio*.

« Son io capace d'amare il mio popolo?

« Il sei.

« Come lo sai tu? » riprese il re.

Mencio rispose: « Il tuo suddito ha inteso dire così da « *Hon-hé* (2): Stava il re seduto nella sala d'udienza, « quando sotto di essa passarono alcuni uomini che « conducevano un bue; il re vedendolo, disse loro: « dove conducete quel bue? — Andiamo, risposero, « a bagnar del suo sangue la campana (3). — Lasciatelo « andare, riprese il re, non posso vederlo così « tremante e pauroso, come un innocente che sia « condotto al supplizio. — In tal caso, dissero quelli, « dovrem noi rinunciare a bagnar la campana del « sangue d'una vittima? — Il re riprese: Non potete « a quest'uso rinunciare? sostituitevi una pecora. = « Così raccontò *Hon-hé*, nè so se abbia detto il vero.

« Ei disse il vero » rispose il re.

« Li buoni sentimenti bastano per regnare » proseguì *Mencio*; « le cento famiglie (4) accusarono il re « di avarizia, ma il tuo suddito sa che il re era tocco « da compassione.

(1) *Regnare* in Mencio ha quasi sempre il significato di *regnare su tutto l'impero*.

(2) Ministro del re di *Tsi*.

(3) Era uso, ogni volta che fondevasi una nuova campana, d'immolare una vittima ed empirne del sangue le fessure.

(4) Cioè tutto il popolo; l'origine di questa espressione risale ad un'epoca immemorabile.

« Tu il dicesti » riprese il re; « l'accusa delle « cento famiglie era fondata sull'apparenza. Per altro « quantunque sia il regno di *Tsi* assai piccolo e ri- « stretto, avrei io risparmiato un bue per avarizia? « Non potei vederlo tremante e pauroso, come un « innocente condotto al supplizio; per questo l'ho « scambiato con una pecora.

« Non maravigliarti, o principe » disse *Mencio* « che le cento famiglie ti abbiano creduto avaro. « Avevi ad una vittima grossa sostituita una piccola; « potevan esse conoscerne la cagione? Ma se sentisti « pietà pel bue che senza aver colpa doveva essere « immolato, qual differenza mettevi tra lui ed una « pecora?

« Dici bene » rispose sorridendo il re: « mio pen- « siero non era di risparmiarlo per ciò che valeva, « ma nondimeno lo scambiai con una pecora; ebber « ragione le cento famiglie di accusarmi d'avarizia.

« Che importa ciò? » disse *Mencio*; « l'umanità ti « suggerì quello scambio; tu vedevi il bue e non ve- « devi la pecora. Il savio non può veder morire gli « animali, che ha visti vivi, nè può mangiarne le « carni quando n'ha sentito l'agonia: perciò pone « egli la sua cucina lontano da sè ».

Allettato il re da queste parole, gli disse: « Nel « *libro dei versi* si legge: Ho indovinato io quello che « ha pensato un altro? Maestro, tu hai verificato il « detto. Io aveva così operato, ma quando in me « stesso cercai la ragione del mio operare, non ne « trovai nessuna. Maestro, al tuo parlare sentii nel « cuore rinascermi la pietà. Ma qual rapporto ha « questo sentimento coll'arte di regnare?

« O principe » disse *Mencio* « se uno dicesse al

« re: Io ho forze che bastano a sollevare un peso di « tremila libbre, ma non una piuma; la mia vista è « così acuta da poter discernere l'estremità dei peli « che spuntano in autunno agli animali, ma non di- « stinguo un carro di legne, crederesti tu?

« No certo » rispose il re.

« E i tuoi benefizi » soggiunse *Mencio* « che han « potuto estendersi fino agli animali, non si estendo- « no poi alle cento famiglie!

« Com'è ciò possibile?

« Se il detto uomo non solleva una piuma, ciò « avviene perchè non adopera le sue forze; se non « vede un carro carico di legne, gli è perchè non « fa uso di sua vista: se tu non ami le cento famiglie, « gli è perchè non usi tua naturale bontà. Così se « non regna il re su tutto l'impero, è inerzia non « impotenza.

« Che differenza corre tra inerzia ed impotenza?

« Se un uomo, volendo portare sotto il braccio il « monte *Taichan* per valicare il mar Boreale, si volge « ai vicini e dice: *non posso*, gli è perchè realmente « v'ha impotenza in lui. Se gli è comandato di spez- « zare un ramo, e volgendosi al vicino dice: *non* « *posso*, sarà in lui inerzia, e non impotenza. Così « se il re non regna per tutti, non somiglia a colui « che vuol portare sotto il braccio il monte, ma a « colui il quale fu comandato di spezzare il ramo. Se « il mio rispetto pei parenti e pei maggiori produce « uguale rispetto negli altri; se la mia affezione « pei figli e pei fratelli minori produce uguale atten- « zione negli altri; avrò reso felice l'impero colla « stessa facilità onde movo una cosa fra le mani. Il « *libro de' versi* dice: Opero il bene verso la mia

« donna, poi verso i fratelli maggiori ed i minori per « governare a dovere il regno, mia seconda famiglia! « — Questo passo vuol significare che, di tali senti- « menti penetrato, *Uen-Uang* gli applicava alle per- « sone che indica. Per questo può nella sua affezione « abbracciar tutti i popoli compresi tra i quattro mari, « colui che in tal modo opera il bene; chi altrimenti, « neppur può amare la moglie e i figli. Non per « altro erano gli antichi superiori agli altri uomini, « se non perchè spargevano i benefizi su tutta la « natura. Perchè hai tu esteso i benefizi fin sugli « animali, avrai ragione di privarne le cento famiglie? « Chi pesa, sa quel che è grave e quel ch' è leggiero; « chi misura, sa quel che è lungo e quel ch' è corto. « È ciò vero per tutto in generale; ma quanto al « cuore la cosa è assai più difficile: misura, o prin- « cipe, io te ne prego, le forze del tuo cuore; quando « arruoli truppe e metti i tuoi soldati ed i generali in « pericolo, e su te attiri tutto l'odio dei grandi vas- « salli, n'è il tuo cuore contento?

« No » rispose il re: « come gioire di tai cose? « voglio col loro mezzo conseguire l'oggetto di tutti « i miei desiderii.

« E mi sarebbe egli permesso conoscere quest'og- « getto di tutti i desiderii del re? » domandò *Mencio*. Il re sorrise e non rispose.

« Forse che » continuò *Mencio* « non vi sono cibi ab- « bastanza splendidi e gustosi per solleticare il tuo « palato? non abiti abbastanza leggeri o pesanti per « coprirti il corpo? non colori abbastanza vivaci per « piacere a'tuoi occhi? o più non bastano i suoni « degli stromenti e le voci dei cantanti per dilettare « i tuoi orecchi? o mancano alla tua Corte servitori

« per eseguire i tuoi ordini? ma da' tuoi ministri ti « possono essere procurati tutti questi diletti: a che « cercarli con tanto ardore?

« Non sono questi » rispose il re « gli oggetti de' « miei desiderii.

« Allora so ben io » riprese *Mencio* « che cosa de- « sidera il re? ingrandire il suo Stato, sottomettere « i re di *Tsin* e di *Tson*, comandare al regno di mezzo « e domare i barbari delle quattro parti dell'impero: « ma operare come egli fa per soddisfare a'desiderii « quali sono i suoi, è come salir sopra un albero per « cercarvi pesci.

« È la cosa difficile a questo segno? » chiese il re.

« Assai più ancora » riprese *Mencio*: « poichè chi « sale sopra un albero per cercarvi pesci non ve ne « troverà, ma almeno non gliene verrà nessun male. « Tu al contrario, se in tal modo operi per soddisfare « tali desiderii, esaurirai invano le forze dell'anima « tua, nè potrà non risultartene qualche disgrazia.

« E quale? poss'io saperlo?

« Se gli uomini di *Tseu* venissero in guerra con « quelli di *Tsu*, quali a tuo giudizio sarebbero i vin- « citori?

« Saran vincitori quelli di *Tsu*.

« Un piccol regno non può dunque lottare contro « un grande, non un pugno di soldati contro un « esercito, non la debolezza contro la forza. Nove « sono i paesi che il mare circonda, e ciascuno ha un « circuito di cento leghe. Se il regno di *Tsi*, ch'è un « solo, vuol sottomettere gli altri otto, in che diffe- « rirà dal regno di *Tseu*? Ritorna dunque, o principe, « al vero principio; incomincia un nuovo regno, « esercita l'umanità, e tutti i letterati dell'impero

« brameranno risiedere alla tua Corte, tutti gli agri-
« coltori vorranno arare i tuoi campi, tutti i mer-
« canti portare le loro mercanzie a' tuoi mercati, tutti
« i viaggiatori e stranieri passare pel tuo regno, tutti
« i popoli dell'impero che sospirano la loro libera-
« zione e detestano i loro sovrani, verranno in folla
« a ricorrere a te.

« Se così è, chi potrà trattenerli ?...... »

Un re si lamenta con *Mencio* di aver magistrati da nulla, e lo consulta intorno al modo di sceglierli per rimediare alla debolezza di sua amministrazione. Il filosofo risponde: « Elevi il re alle cariche i saggi, « come se altri non potesse sceglierne. In tal modo « egli anteporrà ai nobili quei del popolo, ai parenti « vicini i lontani. Può ricusar egli di adoperare ogni « sua cura in tale scelta? Se tutti quelli che seggono « alla tua destra ed alla tua sinistra (*i ministri*) di- « cano, il tale è saggio, non creder loro: se i gover- « natori dicano, il tale è saggio, non creder loro: se « tutti gli abitanti del regno dicano, il tale è saggio, « esaminalo, e se saggio il trovi, impiegalo. Se quei « che siedono alla tua destra ed alla tua sinistra dicano « tutti, egli è abile, non dar loro ascolto: se tutti i « governatori dicano, egli è abile, non dar loro ascol- « to: se gli abitanti del regno tutti dicano, egli è abi- « le, esaminalo, e se abile il trovi, impiegalo. Se « quei che siedono alla tua destra e alla tua sinistra, « dicano tutti, non è abile, non dar loro ascolto: se « tutti i governatori dicano, non è abile, non dar loro « ascolto: se tutti gli abitanti del regno, dicano, non « è abile, esaminalo, e se non lo trovi abile, rigetta- « lo. Se quei che siedono alla tua destra ed alla tua « sinistra tutti dicano, convien farlo morire, non dar

« loro ascolto: se tutti i governatori dicano, convien « farlo morire, non dar loro ascolto: se tutti gli abitanti del regno dicano, convien farlo morire, esaminalo, se giudichi che convenga farlo morire, « fallo; si dirà allora: gli abitanti del regno l'hanno « fatto morire. Così operando potrai essere riguardato come il padre e la madre del popolo. »

Voi vedete qui la teorica del voto universale.

Sciolta questa quistione, *Mencio* passa a un'altra ancora più grave, quella del regicidio. *Siuan-Uang* re di *Tsi* interrogò *Mencio* e disse: « Intesi raccontare « che *Tang* cacciò in esiglio l'imperatore *Kie*, e che « *Wu-Uang* assalì l' imperatore *Ceu* (1). Son veri « questi fatti?

« La storia ne fa fede » rispose *Mencio*.

« Ma » proseguì il re « può un suddito uccidere il « principe?

« Colui che oltraggia l'umanità » riprese *Mencio* « è « chiamato assassino; colui che oltraggia la giustizia, « vien detto scellerato. Ed assassino e scellerato sono « la feccia degli uomini. Intesi raccontare che *Wu-* « *Uang* abbia ucciso un uomo per nome *Ceu*, non « mai che abbia ucciso il principe. »

Con graziosa semplicità ci sembra dettata la parabola di *Mencio* intorno agli uomini che giungono al potere per vie illecite. « Un uomo del regno di *Tsi* aveva la moglie ed una concubina, le quali vivevano tutte due sotto il medesimo tetto. Usciva egli di casa e ritornava rimpinzato di mangiare e bere. Quando

(1) *Kie* ultimo imperatore della dinastia degli *Hia*, e *Ceu* ultimo della dinastia dei *Sciang* furono detronizzati, il primo da *Cing-Tang* nell'anno 1818, il secondo da *Wu-Uang* nel 1122 avanti Gesù Cristo.

gli domandava chi l'avesse sì rimpinzato di mangiare e bere, rispondeva : Furono certi ricchi e nobili uomini. — La moglie volgendosi alla concubina le disse: Mio marito esce e torna a casa rimpinzato di mangiare e bere, e quando gli domando chi gli abbia dato a mangiare e bere, mi risponde : furono certi ricchi e nobili uomini, e nessuno di loro venne mai in nostra casa ; voglio secretamente spiare dove mio marito vada.—Si levò ella di buon mattino, e non veduta seguì il marito per tutto dove andò. Nessuno venne a parlargli; finalmente egli si fermò nel sobborgo orientale: là in mezzo alle tombe era un uomo che offriva un sagrificio; il marito ne mangiò gli avanzi; nè essendone ancora satollo si rivolse ad altra parte: ecco in qual modo egli si rimpinzava. La moglie tornata a casa disse alla concubina: Noi avevamo in lui posto le speranze di tutta la nostra vita, e vedi ora che cosa ha fatto; — ed insieme piansero in mezzo alla camera: ed il marito nulla di ciò sapendo, rientrò in casa tutto allegro, vantandosi presso la moglie e la concubina. Rifletta il saggio questa storia: vegga con quali mezzi gli uomini cerchino le ricchezze, gli onori, il guadagno e l'innalzamento: di pochi non hanno ad arrossire ed a piangere insieme la moglie e la concubina ».

§. 3.

I TAO-SSE.

Lao-kiun, Epicuro de' Chinesi. — I suoi seguaci chiamati dottori della ragione. — Degenerati in maghi ed alchimisti. — Frammento d'un romanzo storico. — Analisi d'un racconto intorno a *Tchouang-tseu*, di-

scepolo di *Lao-kiun*. — Origine del racconto di *Zadig*. — Diverse superstizioni dei Chinesi. — Fatalisti. — Aneddoto. — Malíe e talismani. — Credenza negli spiriti. — Augurii buoni e cattivi. — Divinazione.

La terza setta o credenza religiosa o filosofica stabilitasi nella China, è quella del *Tao* o di *Lao-kiun* ch'era il nome o meglio il titolo del fondatore di essa. Appare questi circa 560 anni avanti l'êra cristiana quasi contemporaneamente a Confucio che ne parla. A giudicarne dalle sue dottrine, sembra aver egli voluto ispirare il disprezzo delle ricchezze e delle grandigie, e come Epicuro essersi posto per iscopo di soggiogare tutte le passioni capaci di turbare la pace dell'anima e la felicità individuale. I suoi discepoli però e successori, non sentendosi tanta forza da disprezzare la morte, si provarono a comporre un elisire di lunga vita o d'immortalità, ed in questo modo diventarono alchimisti. Furono essi ora perseguitati ora favoriti nella China: pare che le loro dottrine più prosperassero sotto la dinastia dei *Song*, dopo il X secolo dell'êra nostra, nel qual tempo vi avevano gran credito tutte le opinioni speculative.

Il commentatore principale di Confucio parla con poco rispetto di *Lao-kiun* o di *Lao-seu* (1), com'è qualche volta denominato, e lo chiama « dabbene ignorante » descrivendolo come un solitario d'un'umiltà, equità e semplicità specchiata, e superiore ai dolori ed alle passioni. Predicava e praticava l'inazione (2), l'obblio

(1) La leggenda narra ch'egli naque coi capelli bianchi, e che per questo ebbe il nome di *Lao-seu*, o *bambino vecchio*.

(2) Ciò ne fa supporre la derivazione indiana, probabil-

del mondo, e di ciò che in sè contiene; non sentiva affetto per la gloria, pei piaceri, pel lavoro. Possiamo credere che i principali dogmi ammessi ora dai seguaci del *Tao*, sian opera di quelli che succedettero a *Lao-kiun*, e che valendosi del suo nome fondarono un sistema proprio e lo fecero adottare. Il chiaman essi « il progenitore, il fondatore, l'onorato dal cielo», e dicono nel loro libro, che fu un'incarnazione di qualche ente superiore, il quale ogni secolo viene a mescolarsi tra gli uomini sotto umana forma: riferiscono i diversi nomi sotto i quali apparve dai tempi favolosi fino al VI secolo, che in tutto sono sette periodi (1). Per imitar forse la trinità buddistica, ne fecero una anche i seguaci del *Tao*, chiamandola i *Tre Enti*. È questa triplice potenza rappresentata presiedere in cielo agli dêi adunati, il sole, la luna, le stelle e le costellazioni, di là trasmettere il suo nome accompagnato di molti epiteti di misericordia e di bontà « al grand'angelo dai piedi nudi » affinchè lo promulghi nel basso mondo, e gli uomini pronunciandolo e ripetendolo ottener possano felicità infinita e liberazione d'ogni male. Il *Tao-te-king* è il loro principale libro sacro, del quale esiste una versione latina nella biblioteca della Società reale.

I discepoli di *Lao-kiun* hanno, oltre l'alchimia, in tempi diversi, professato anche la magia. Tanta celebrità aquistarono sotto la dinastia dei *Tang*, che fu loro dato il titolo di *Tien-sse* « dottori celesti » ed eretto a *Lao-seu* un magnifico tempio, nel quale fu posta la sua statua: dicesi che i capi della setta abbian

mente dal sistema *Sankya* di *Pantandjali*. In generale il buddismo adottò l'ascetismo contemplativo.

(1) *Morrison's Dict.* tom. 1, pag. 582.

ora, nella provincia di *Kiang-si*, un vasto stabilimento, dove da ogni parte, per conoscere l'avvenire o per riavere la salute, accorre quantità di gente che ha fede nella loro scienza. La setta per verità pare aver degenerato moltissimo, ed essersi intieramente allontanata dallo scopo con cui fu fondata; e tutti quelli che restano dei *tao-sse* sono ora tanti furbi e ciurmatori, che pretendono aver corrispondenza coi demonii. Essi distinguonsi principalmente dagli altri Chinesi nell'esteriore, pei lunghi capelli che tengono con uno spillone fermati in giro alla testa, alla foggia degli isolani di *Lieou-kieou*. La setta del *Tao* è certamente la meno popolare e la meno sparsa nella China; ormai non tròva seguaci che tra gl'ignoranti, ed assai di rado vi s'incontra un *tao-sse*.

A confermar ciò che abbiamo detto della puerilità di loro superstizioni, daremo un estratto dell'opera chinese, intitolata *Storia dei Tre Regni*, in cui si trovano le leggende che riguardano i tre fratelli *Ciang*, seguaci di *Lao-kiun*, e capi d'un partito di ribelli chiamati i « berretti gialli » dai quali furono eccitate turbolenze tali, che seco trassero la caduta della dinastia di *Han*.

=*Lion-pei* approfittando dell'occasione si gettò con tutte le sue forze sopra *Ciang-pao*. Questi presto a respingerlo, montò a cavallo, coi capelli sparsi ed agitando la spada che teneva in mano; ebbe poi ricorso ad operazioni magiche. Levossi allora il vento, il tuono rimbombò altamente, ed una nube nera scese dal cielo, entro la quale si vedevano combattere gran numero d'uomini armati. *Lion-pei* si volse tantosto in ritirata, ed andò a consultare *Cion-sieu* che gli disse: « Lascialo ancora ricorrere alle fattucchierie. In-

tanto ch'io preparo del sangue di troia, di montone e di cane, fa postare truppe sulle alture in imboscata; quando poi il nemico soprarriverà, voi lo metterete in rotta solo spruzzandolo di quel sangue. »

Il dì seguente *Ciang-pao* s'avanzò a tamburo battente ed a bandiere spiegate per dare battaglia. *Lion-pei* gli andò incontro, ma appena gli fu presso, *Ciang-pao* ricorse di nuovo agl'incantesimi: soffiò il vento, rimbombò il tuono, un'altra nube oscurò il firmamento, e parve che dal cielo calassero squadre di cavalieri. *Lion-pei* fece subito mostra di fuggire; *Ciang-pao* lo inseguì, ma non era ancora giunto dall'altra parte della collina, che le truppe ivi nascoste saltarono fuori, e gettarono contro il nemico l'impuro liquore che avevan tenuto in serbo. L'aria parve immantinente ingombra d'uomini e di cavalli di carta o di paglia, che caddero a terra, il vento si calmò ed il tuono cessò.

Visti così distrutti i suoi incantesimi, volle *Ciang-pao* fuggirsene, ma non n'ebbe il tempo: due capitani di *Lion-pei* uscirono l'uno a destra, l'altro a sinistra, mentr'egli chiusegli la via davanti, ed il suo luogotenente di dietro. I ribelli chiusi da tutte le parti furono tagliati a pezzi. *Lion-pei* avendo osservato che le loro bandiere portavano per iscrizione « il signore della terra » si lanciò contra a *Ciang-pao*, che potè sottrarsegli, ma nel fuggire fu ferito nel braccio destro da una freccia. =

La parola *tao*, ragione, che dà il nome alla setta, sembra che abbia la stessa origine che presso noi l'antica voce *filosofo*. Disputarono alcuni moltissimo intorno al senso misterioso che i metafisici chinesi attribuirono alle parole *tao* e *li*; noi ci limiteremo a

dire che significano semplicemente *ragione*. Un missionario della Chiesa romana supponeva che *tao* corrispondesse al greco λογος: al che non senza ragione fu obbiettato che, essendo *tao* l'origine prima e la causa produttrice di tutte le cose, non poteva ben corrispondervi il *logos*, con cui i sistemi filosofici che adottarono questa parola, vollero indicare non la *causa prima*, ma la prima emanazione della divinità.

Quattro principali discepoli aveva *Lao-kiun*, intorno al primo dei quali, *Cionang-seu*, i Chinesi hanno un racconto assai piacevole. È questo una specie di satira contro il bel sesso e specialmente contro il matrimonio, ed è tanto più meritevole d'attenzione perchè fornì a Voltaire ampi materiali pel suo *Zadig*. Ne diamo qui un'analisi estesa.

= Negli ultimi tempi della dinastia dei *Ceù* (1), comparve nella China un filosofo famoso chiamato *Cionang-seu*, nato in *Meng*, città del regno di *Song*. Ebbe egli il governo d'una piccola provincia, e fu seguace d'un sapiente assai celebre in que' tempi e fondatore della setta del *Tao*. Tutte le volte che *Cionang-seu* si addormentava, era il suo sonno interrotto da un sogno: gli pareva d'essere una grossa farfalla, che qua e là volava ora in un giardino ora in un prato. Tanta impressione gli faceva questo sogno, che destatosi gli pareva aver le ali attaccate alle spalle, e spiegarle per volare. Non sapeva che pensare d'un sogno tante volte ripetuto e così straordinario. Un giorno in un momento di ozio, dopo un discorso del suo maestro *Lao-seu* sopra lo *Y-King*, proposegli il sogno che sì di frequente egli aveva, e

(1) Veggansi i *Racconti Chinesi* pubblicati da Abel Remusat, tom. III, pag. 149.

gliene domandò la spiegazione. « Eccola » rispose quell'uomo mirabile, che conosceva tutte le maraviglie della natura. « Nei tempi che hanno preceduto la tua vita devi cercare la causa di questo sogno ripetuto. Allorchè il caos si sviluppò e formossi questo universo, tu eri una bella farfalla bianca. Prima produzione del cielo furono le aque, seconda gli alberi e le piante di cui fu adornata la terra, poichè tutte al momento fiorirono. Quella bella farfalla bianca andava a piacer suo vagando ed odorando i più squisiti fiori: seppe trar godimenti infiniti dal Sole stesso e dalla luna: procurossi finalmente una forza che la rese immortale. Aveva due ale grandi e rotonde, volava con gran rapidità. Mentre un giorno trastullavasi al suo solito si posò sopra i fiori del giardino di piacere della gran regina, nel quale ella trovò il segreto d'entrare, e guastò qualche bottoni sbocciati appena. L'uccello misterioso messo alla guardia del giardino, diede sì del becco alla farfalla che ne morì. Lasciò pertanto senza vita il corpo di farfalla, ma l'anima sua ch'era immortale, non andò perduta; passò successivamente d'uno in altro corpo, ed ora in quello di *Cionang-seu*: da ciò in te provengono tante felici disposizioni a diventare un gran filosofo capace di apprender l'arte che insegno, di distaccarsi intieramente dal mondo, elevarsi sopra se stesso, e dar al proprio cuore ed all'animo tutta la perfezione ».

D'allora in poi *Lao-seu* scoprì al suo discepolo i misteri più profondi di sua dottrina, e quegli si sentì in un tratto divenuto tutt'altro uomo; e secondando la sua prima origine ebbe inclinazioni veramente da farfalla, di svolazzare continuamente senza mai fer-

marsi sopra verun oggetto, per quanto bello gli paresse; nè valse a tentarlo la fortuna colle sue lusinghe. Quando *Lao-seu* ebbe visto che il suo discepolo spregiava i piaceri del secolo e gustava la verità, l'ammise ai misteri del *Tao-te-king*, poichè le cinquemila parole che compongono quel libro sono tutte misteriose: nulla doveva esser tenuto celato ad un tal discepolo.

Dal canto suo *Cionang-seu* diedesi tutto allo studio; non solo non si stancava mai di leggere e meditare gl'insegnamenti del suo maestro, ma li metteva in pratica: collo scrutinar continuo, col purificare l'animo suo, giunse a comprendere perfettamente quanto la parte ch'era in lui visibile differisse dall'invisibile, il corpo che si corrompe, dallo spirito che lasciando questo soggiorno entra in una nuova vita di maravigliosa trasformazione.

Da questa luce rischiarata la sua mente, *Cionang-seu* rinunciò alla carica che occupava, prese commiato da *Lao-seu*, e si mise a viaggiare sperando aquistare belle cognizioni e far nuove scoperte. Per quanto però amasse la libertà e la quiete del cuore, non rinunziò ai piaceri dell'unione coniugale: prese fino a tre mogli l'una dopo l'altra; la prima gli fu in breve tolta da malattia; ripudiò la seconda per fallo da lei fatto; la terza formerà il soggetto di questa storia.

Essa era chiamata *Tian*, e discendeva dai re di *Tsi*. Gran riputazione erasi aquistato *Cionang-seu* in quel regno; e *Tian*, capo di un ramo della famiglia reale, mosso dal merito di lui, gli diede la propria figlia in moglie. La nuova sposa sorpassava di lunga mano le due che egli aveva avute prima: bianca di carnagione come neve, svelta della persona e leggiadra

come una dea, fu dal filosofo amata con tutta la tenerezza, sebbene per natura non fosse egli all'amore inclinato.

Il re di *Tson* informato dell'alta riputazione di *Cionang-seu*, formò disegno di attirarlo ne'suoi Stati; gli mandò alcuni uffiziali di sua Corte con ricchi presenti d'oro e di seterie per invitarlo ad entrare nel suo consiglio come primo ministro. *Cionang-seu* senza lasciarsi da sì ricche offerte abbagliare, rispose con quest'apologo: « Una giovenca destinata al sagrifizio « e nutrita per lungo tempo con ogni delicatezza, « camminava in gran pompa e con tutti gli orna-« menti, di cui si adornano le vittime. In mezzo a « questa specie di trionfo essa incontra per via due « buoi aggiogati che sudavano tirando l'aratro: a « questa vista crebbe l'alterezza di lei. Ella, poichè fu « condotta nel tempio e vide il coltello sopra di sè « alzato, e già vicina la morte, avrebbe desiderato « cambiare il suo collo stato di que' buoi che aveva « tanto spregiato testè: vani ne furono i voti, essa fu « immolata ». In questo bel modo *Cionang-seu* rifiutò i presenti e le offerte del re.

Ritiratosi egli poco dappoi colla sua donna nel regno di *Song*, sua terra natale, stabilì la sua dimora nella montagna di *Nan-hoa*, nel distretto di *Tsau-ceon*, per vivervi da filosofo, e lungi dai tumulti godervi i piaceri innocenti della campagna. Mentre un dì passeggiava alle falde della montagna, immerso nelle sue meditazioni, senza accorgersene si trovò presso ai sepolcri del vicino villaggio. Scosso alla vista di tante tombe « Ahi! » sclamò sospirando, « eccoli « dunque tutti eguali; qui non più grado nè distin-« zione; il più ignorante ed il più stupido qui confuso

« col sapiente: una tomba è il fine e l'eterna stanza « di tutti gli uomini ».

Fermatosi qualche tempo in sì melanconiche riflessioni, s'inoltrò tra que' sepolcri, e giunse ad uno eretto di recente. Non era ancora del tutto disseccata la terra ond'erasi formato il piccol tumulo; una giovine donna in gramaglie sedeva vicino, e di sopra della tomba agitava senza ristare un bianco ventaglio che teneva in mano.

Meravigliato a questa vista *Cionang-seu* « Mi è egli « lecito domandarvi » le disse « o signora, di chi è « questa tomba, e perchè tanto vi affaticate a venti« larla? Vi cova certamente qualche mistero ch' io « ignoro! » La donna senza levarsi, e continuando ad agitare il ventaglio, pronunciò qualche parola fra le labbra, e lasciò cader qualche lagrima, con che dava a divedere che vergogna, più che naturale timidezza, le impediva di parlare. Finalmente gli rispose: « Tu vedi qui una vedova a piè della tomba « di suo marito; morte sgraziatamente me lo tolse: « finchè visse egli fu carissimo al mio cuore; egli mi « ricambiava di tenerissimo amore, sì che assai duro « gli era abbandonarmi. Queste furono le sue ultime « parole: — Amata sposa, mi disse, se tu vorrai pen« sare ad altro marito dopo la mia morte, ti scongiuro « ad aspettare finchè disseccata sia del tutto la som« mità della mia tomba; dappoi ti permetto di rima« ritarti. — Riflettei dunque che la superficie di questa « terra di fresco ammucchiata non dissecccherebbe sì « presto; perciò io sto qui a farvi aria affinchè se ne « dissipi l'umidità ».

Ad una confessione tanto sincera a stento il filosofo si ritenne dal ridere, e disse tra sè: « Come osa van-

« tarsi questa donna d'aver amato il marito, e d'es- « serne stata riamata, se tanta fretta ha di trovarne « un altro? che avrebb'ella fatto, se si fossero odiati? » Quindi dirigendo la parola a lei, « Voi dunque desi- « derate » le disse « che la superficie di questa tomba « sia presto disseccata? ma dilicata come siete, ben « presto vi sentirete stanca, e vi mancheranno le forze; « permettete che vi aiuti io ». La donna alzossi tosto, e facendogli un profondo inchino accettò l'offerta, e gli presentò un ventaglio simile affatto al suo.

Cionang-seu che possedeva l'arte di evocare gli spiriti, chiamolli allora in suo soccorso: e con pochi colpi di ventaglio su la tomba n'ebbe tosto fatto sparire ogni umidità. La donna, con volto allegro e ridente ringraziato il suo benefattore, si trasse di testa uno spillone, e glielo presentò insieme col ventaglio di cui erasi ella servito, pregandolo ad accettare quel piccol segno di sua riconoscenza. *Cionang-seu* ricusò lo spillo ed accettò il ventaglio; la donna andossene poscia assai soddisfatta, la gioia trasparendole nel portamento e nel sembiante.

Rimase *Cionang-seu* attonito ed immobile, indi in preda alle riflessioni, che spontanee venivano da tale avventura, ritornossene a casa. Seduto nella sua casuccia, considerò per un po' di tempo il ventaglio, poi traendo un profondo sospiro proferì questi versi:

Chi non direbbe che due persone non per altro si congiungono
Che per un resto d'odio conservato fin dalla vita precedente;
E che cercano di maritarsi tra loro per maltrattarsi più tempo che possono?

Senz'essere veduta dal marito, *Tian-sci* gli stava di dietro, la quale uditane le parole, inoltrossi pochi passi tanto da farsi vedere, ed a lui disse: « Potrei « sapere che cosa ti fa sospirare, e donde avesti il

« ventaglio che tieni in mano? » *Cionang-seu* le raccontò l'incontro della vedova, e quanto era avvenuto presso la tomba del marito. Finito che n'ebbe il racconto, *Tian-sci* mossa da sdegno e da collera, scagliò maledizioni contro la vedova, chiamandola l'obbrobrio dell' uman genere e la vergogna del proprio sesso. Volta poi a *Cionang-seu*, « È pur troppo vero » disse « che una tal donna è un mostro inescusabile; « in nessun luogo potrebbesi trovare un cuore tanto « cattivo! »

Cionang-seu proferì quest'altri versi:

Finchè il marito vive, qual donna non l'accarezza, nol loda?
Morto appena, corre a prendere il ventaglio per farne presto disseccare la tomba.
La pittura può ben raffigurare l'esterno d'un animale, ma non mostrare qual è di dentro.

Queste parole fecero montare in gran collera *Tian-sci*. « Gli uomini son tutti d'ugual tempra » sclamò ella; « solo il vizio o la virtù pone differenza tra loro. « Come ardisci tu in faccia mia parlar così delle donne, « e tutte condannarle, ed ingiustamente mettere le « virtuose a fascio colle sciagurate che son indegne « di vivere? Non ti vergogni di far giudizi così ingiu« sti, nè temi d'esser punito?

« A che ti riscaldi, mia cara? » soggiunse il filosofo: « via; confessalo schiettamente: se io morissi « ora, mentre tu sei ancora nel fiore dell'età ed in « tutta la tua bellezza e leggiadria, penseresti tu la« sciar passare tre o cinque anni senza rimaritarti?

« Non è egli detto » rispose la donna « che un mi« nistro fedele non serve un secondo principe? Così « una vedova virtuosa non pensa al secondo marito. « Quando mai sonosi vedute donne del mio grado, « dopo maritate, passare da una ad altra famiglia, e

« abbandonar il letto delle loro nozze dopo perduto « lo sposo? Se per mia sventura avessi a restar ve- « dova, sappi che io sarei incapace di tale azione che « farebbe vergogna al nostro sesso; nè sarei tentata « di nuove nozze per tutta la mia vita, non che per « tre o cinque anni. Sì, un tal pensiero non mi pas- « serebbe per la mente nemmen dormendo; quest' è « la mia ferma risoluzione, da cui nessuna cosa var- « rebbe a smuovermi.

« Simili promesse » riprese *Cionang-seu* « è facile « il farle, difficile il mantenerle ».

Queste parole irritarono ancor più la donna, che proruppe in detti poco rispettosi. « Una donna » diss'ella « ha spesso l'animo più nobile e più costante « nella sua affezion coniugale, che non un uomo del « tuo carattere. Chi non direbbe che tu debba essere « un perfetto modello di fedeltà? eppure muore la « tua prima moglie e ben presto ne prendi una se- « conda; questa ripudii, ecco me terza. Da te stesso « giudichi gli altri, e per ciò ne giudichi male. Noi « altre mogli di filosofi, che com'essi facciamo pro- « fessione d'una virtù austera, meno di tutte possiamo « rimaritarci; ci esporremmo alle risate di tutti, se « il facessimo. Ma tu sei in perfetta salute, a che « dunque così parli, e qual piacer trovi ad affligger- « mi? » Dopo ciò senza più parole ella si scaglia sul ventaglio che suo marito aveva in mano, glielo strappa, e dispettosamente lo fa in pezzi.

« Calmati » disse *Cionang-seu*; « la vivacità tua « mi piace assai, e sono ben contento di vederti ri- « scaldar tanto in questo punto ». La donna calmossi e parlarono d'altro.

Alcuni giorni dappoi, *Cionang-seu* ammalò grave-

mente e fu in breve ridotto agli estremi. La signora *Tian* piangendo e singhiozzando stette sempre accanto al letto di lui. « A quanto pare » disse *Cionang-seu* « da questa malattia io non iscamperò: sta « sera forse o domattina dovrem darci un eterno « addio. Peccato che tu abbia fatto a pezzi il ventaglio che avevo portato! ti avrebbe servito a ventilare e far disseccare la terra della mia tomba.

« Eh! nello stato in cui ti trovi, non metterti, « signor mio, in testa sospetti che te accorano ed a « me fanno ingiuria. Ho bene studiato i nostri libri « e conosco i nostri riti: il mio cuore, che a te ho « dato una volta, non sarà mai di nessun altro, te lo « giuro; se dubiti di mia sincerità, acconsento e « chiedo di morire prima di te, affinchè tu sia persuaso di mia affezione e fedeltà!

« Ciò mi basta » riprese *Cionang-seu*; « sono ormai « certo della costanza de' tuoi sentimenti per me.... « Ahi! sento che io muoio, i miei occhi più non ti « vedranno ». Dopo queste parole il respiro gli mancò e non diede più segno di vita.

La donna allora abbandonatasi al pianto e mandando alte grida di dolore, abbracciò il morto corpo del marito e se lo tenne lungamente stretto al seno: coprissi quindi di gramaglie; notte e giorno risuonavano de'suoi pianti e de'suoi gemiti le stanze; il dolore giunse in lei a tale eccesso che sarebbesi creduta impazzita; nè sonno nè cibo prendeva.

Gli abitanti delle montagne intorno vennero a prestare i funebri onori al defunto, poichè sapevano esser egli stato un gran sapiente. Quando già la folla si ritirava, arrivò un giovine baccelliere, di aspetto e di forme leggiadre, in elegante assetto: abito di

seta viola, berretto nero, cintura ricamata e scarpe rosse, seguito da un vecchio servo. Questo signore si annunciò discendente dai re di *Tson*. « Già da qualche anno » diss'egli « io aveva dichiarato al « filosofo *Cionang-seu*, che voleva farmi suo disce« polo; per questo fine io era venuto, e sento ora « ch'egli è morto. È questo per me un danno ed una « perdita gravissima ». Cambia tosto il suo abito pomposo in uno di lutto, ed avvicinatosi al feretro batte quattro volte la testa sulla terra, e sclama con voce dai singhiozzi interrotta: « Savio e sapiente « *Cionang*, quanto è sfortunato il tuo discepolo, poi« chè non ha potuto ritrovarti in vita ed approfittare « delle tue lezioni! Voglio almeno dimostrarti quant' « io ti amassi e ti pregiassi collo star qui in lutto per « quaranta giorni »: ciò detto si prostrò ancora quattro volte a terra, bagnandola delle sue lagrime.

Chiese in appresso di veder la vedova per far le sue condoglianze; ella si scusò due o tre volte di lasciarsi vedere: ma *Wang-sun* (che è a dire nipote del re) le fece osservare che, secondo gli antichi riti, le donne potevano lasciarsi vedere, quando venivano a visitarle gli amici del marito: « E tanto « maggior diritto ho io di godere di questo privilegio, « perchè dovevo alloggiare come discepolo in casa « del saggio *Cionang-seu* ». A tali istanze si arrende la donna; esce dall'interno della casa, a lento passo s'inoltra nella sala per ricevervi le sue condoglianze, che furono brevi ed in termini generali.

Viste le belle maniere, l'avvenenza e lo spirito del giovane, la donna ne rimase presa, e provò in fondo al cuore i moti d'una passione nascente ch'ella stessa non sapeva distinguere, ma che le fece desiderare

ch'egli non se ne allontanasse così presto. La prevenne *Wang-sun* dicendo: « Poichè ho avuto la sfor-
« tuna di perdere il mio maestro, del quale sempre
« mi sarà cara la memoria, voglio trovarmi qui presso
« un'abitazione, dove resterò pei cento giorni di
« lutto; assisterò poscia a' suoi funerali. Potrò così
« avere la soddisfazione di leggere in questo frat-
« tempo le opere di quell'illustre filosofo; questa
« lettura supplirà alle lezioni onde fui privato.

« Sarà un onore per la nostra casa » rispose la donna; « non vi vedo alcun ostacolo o sconvenienza ». Fecegli apprestare e servire una piccola colazione, durante la quale sopra un pulito leggio adunò tutte le opere di *Cionang-seu*, aggiungendovi il *Tao-te-king* donatogli da *Lao-seu*, ed offerse il tutto a *Wang-sun*, che l'accolse con quel bel garbo ch'eragli naturale.

Il giovane fu posto ad alloggiare in due camere di fianco alla sala in cui era il feretro, e che in essa guardavano, poichè stava continuamente aperta. Là di frequente recavasi la vedova a piangere sulla bara del marito; e nel ritirarsi indirizzava sempre qualche parola cortese a *Wang-sun* che le si faceva innanzi per salutarla. In questi frequenti incontri sfuggivano loro molte occhiate che tradivano i cuori dell'uno e dell'altra. *Wang-sun* era già di lei invaghito per metà, e la vedova per intero di lui: a lei era grato trovarsi alla campagna ed in una casa poco frequentata, dove non poteva dar molto nell'occhio la trascuranza dei riti del lutto. Ma siccome ad una donna riesce sempre grave il fare i primi passi, s'appigliò a questo espediente: di presente ebbe a sè il vecchio servo del giovine, diedegli a bere parecchie tazze di vino, l'adescò, l'accarezzò, ed a poco a poco giunse

fino a domandargli se il suo padrone fosse maritato.
« Ancora no » rispos'egli.

« Quali pregi vorrebbe egli in una donna per farla « sua sposa? »

Il servo cui il vino avea snodato la lingua, replicò tosto: « L'udii dire ch'egli si crederebbe felicissimo « se trovasse una donna uguale a voi.

« Parli tu vero? ha proprio detto così?

« Un vecchio mio pari non mentisce, e potrebbe « egli ingannare una donna del vostro merito?

« Ebbene, tu sei l'uomo per trattare il mio ma- « trimonio col tuo padrone; l'opera non andrà senza « premio; parlagli di me, e se ti pare ch'io gli vada « a genio, assicuralo ch'io mi riputerò fortunata « d'esser sua.

« Non fa duopo che intorno a ciò lo tasti, poichè « mi palesò egli stesso francamente che un tal ma- « trimonio sarebbe il compimento de'suoi voti. Ma, « aggiungeva egli, è cosa impossibile, perchè io era « discepolo del defunto, e la gente vi farebbe sopra « de'gran commenti.

« Queste le son sciocchezze » riprese la vedova; « il tuo padrone non fu mai vero discepolo di *Cio- « nang-seu;* aver promesso di diventarlo è ben altro « che esserlo stato in fatti. Del resto vivendo noi alla « campagna e lontani dal mondo, nessuno penserebbe « al nostro matrimonio. Su via, se altro ostacolo si « offrisse, tu saprai toglierlo, ed io ricompenserò « largamente i tuoi servigi ». Per dargli spirito e metterlo di buona voglia, gliene versò ancora del perfetto a iosa. Promise egli dunque d'adoperarsi e mentre già se n'andava, la donna il richiamò e gli disse: « Bada a me; se il tuo padrone accetta la mia

« offerta, vieni pure a portarmene la grata novella a « qualunque ora del giorno o della notte; io t'aspetto « con impazienza ».

Poichè se ne fu ito, estrema fu l'inquietudine di lei; sotto vari pretesti andò più volte nella sala, ma in realtà per avvicinarsi alla camera del giovine; e favorita dalla notte mettevasi ad una finestra per origliare se parlavano di ciò che tanto le premeva. Ma passando vicino al feretro intese del rumore e fu presa di paura. « E che » diss'ella sbigottita « il morto « darebbe ancora segni di vita? » Va nella sua camera, prende un lume e torna a vedere donde era venuto il rumore: trova il vecchio servo steso sulla tavola che fu posta innanzi al feretro per abbruciarvi i profumi e posarvi le offerte a certe ore. Egli stavasi là a smaltire il vino che la donna avevagli dato a bere. Un'altra donna sarebbe montata sulle furie a tanta irriverenza verso il morto; ella non ardì lagnarsene nè svegliare l'ubbriaco, ma andò a coricarsi, sebbene non potesse prender sonno.

Il dì seguente incontrò ella il servo che stavasi freddamente passeggiando, senza pensare a darle veruna risposta: quella freddezza e quel silenzio l'attristarono grandemente: chiamollo a sè e fattolo entrare in camera « E così » gli domandò « come « va la faccenda di cui ti aveva incaricato?

« Non se ne fa niente » rispose secco secco.

« E perchè? avrai dimenticato quello ch'io ti aveva « pregato di dirgli in mio nome, o non avrai saputo « farlo valere.

« Non ho dimenticato niente; e il mio padrone « ne parve anche scosso; trovava vantaggiosa l'offerta, « buona la ragione con cui avete tolto l'ostacolo che

« prima gli si opponeva nella sua qualità di discepolo
« di *Cionang-seu*; nè questo riflesso il rattiene più.
« Ma avvi tre altri ostacoli insuperabili, mi disse, e
« non oserei palesarli a questa giovine vedova.

« Sentiamo quali sono cotesti ostacoli.

« Eccoli quali il mio padrone me li disse: 1° come
« potrebbesi far festa e celebrar nozze innanzi alla
« lugubre scena del feretro ancora esposto nella sala?
« 2° se l'illustre *Cionang* amò tanto la sua donna, ed
« essa ebbe per lui una tenera affezione fondata sulla
« virtù e sulla sapienza di lui, ho troppa ragione di
« temere che il cuore di lei resti affezionato sempre
« al suo primo marito, tanto più che in me troverà
« sì poco merito: 3° finalmente io non ho meco ve-
« run arredo nè danaro, con che fare i doni nuziali
« e il banchetto; nè in questo luogo potrei tampoco
« prenderne in prestito da altri — Queste sono le
« difficoltà che lo trattengono.

« Ostacoli subito tolti » riprese la donna; « nè mi
« danno un pensiero. Riguardo al primo punto, che
« cosa racchiude cotesto impaccio di catafalco? un
« corpo inanimato da non averne paura; nondimeno
« il farò trasportare in un canto di un antico casolare.
« Ecco tolto il primo ostacolo. Riguardo al secondo;
« oh sì che veramente mio marito era quale appariva,
« uomo di rara virtù e di grande dottrina! Già prima
« di sposarmi aveva egli ripudiato la seconda moglie;
« vedi bel saggio di condotta domestica. Sopra una
« mal fondata voce di sua dottrina, l'ultimo re di
« *Tson* gli mandò ricchi presenti e gli offerse di farlo
« primo ministro: ma conoscendo egli la propria
« incapacità, e vedendo che questa sarebbe apparsa
« in tale impiego, se ne fuggì e venne a nascondersi

« in questo luogo solitario. Non è ancora passato un « mese che, passeggiando egli un giorno alle falde « del monte, s'abbattè in una giovine vedova intenta « a far disseccare la superficie della tomba di suo « marito, ventilandola col ventaglio, perchè non po- « teva rimaritarsi finchè non fosse quella disseccata. « *Cionang* le si accostò per cianciare e fare il cicisbeo, « le tolse di mano il ventaglio, e per farle piacere « si mise ad agitare egli stesso il ventaglio, onde più « presto la tomba disseccasse. Volle conservar quindi « il ventaglio come pegno d'amicizia e portollo a casa; « ma io glie lo strappai di mano e il feci a pezzi. Presso « poi a morire, tirò in campo di nuovo questa storia, « ed avemmo perciò qualche alterco. Che benefizi « ho io ricevuti da lui, e che prove mi ha egli dato « d'amarmi? Il tuo padrone è giovine, ama lo studio « e si farà senza dubbio onore nelle lettere; è già « illustre per nascita; come me, di regio sangue; « siam nati fatti l'uno per l'altra, e il cielo l'ha qua « condotto per unirci insieme. Anche al terzo osta- « colo provederò io. Credi ch' io sia stata tanto « sciocca da non mettermi a parte qualche gruzzolo « coi risparmi? Eccoti venti tael (once d'oro); recali « al tuo padrone; se ne faccia qualche abito nuovo. « Va tosto, ed informalo di tutto: se acconsente, io « preparerò l'occorrente per celebrare sta sera stessa « il nostro matrimonio ».

Il servo ricevette il danaro ed andò a riferire tutto il colloquio a *Wang-sun*, che diede alfine il consenso tanto desiderato. La donna udito ciò, fece in mille modi conoscere la sua gioia. Dimette immantinente l'abito di lutto, si rassetta, s'adorna, si liscia, e intanto per ordine suo il feretro era trasportato nel

vecchio casolare. La sala fu tosto sgombra ed ornata per la cerimonia dell'abboccamento e delle nozze; e apprestato un banchetto, affinchè compiuta fosse l'allegrezza.

Verso sera la donna fece preparare la stanza nuziale, la sala fu illuminata da gran numero di torchi, sulla tavola in fondo era il gran cero nuziale; e quando tutto fu pronto, comparve *Wang-sun* con un abito ed un berretto che ne facevano spiccar moltissimo la bellezza del volto e della persona.

In un lungo abito di seta adorno di ricamo finissimo venne a raggiungerlo la donna; posti l'uno a fianco dell'altro innanzi al cero nuziale formavano una bellissima coppia; l'uno dava rilievo all'altro, come le pietre e le perle accrescono bellezza ad un drappo d'oro, e più belle compaiono anch'esse.

Dopo gl'inchini prescritti in tale cerimonia, fattisi gli augurii d'ogni felicità nel loro matrimonio, si presero per mano e passarono nell'appartamento interno: là compirono il solenne rito di bere entrambi l'uno dopo l'altra nella tazza dell'alleanza; sedettero quindi a mensa. Finito il banchetto ed ormai presso a coricarsi, lo sposo è d'improviso assalito da fortissime convulsioni: la faccia n'è sfigurata, le ciglia gli si aggrottano, la bocca fa contorsioni orribili; non può più moversi, e mentre cerca salire sul letto, cade a terra. Disteso ivi quant'era lungo, andava colle mani fregandosi il petto, gridando a tutta forza che moriva da' dolori. La donna perdutamente innamorata del nuovo sposo, dimentica d'ogni riguardo, domanda soccorso, e s'abbandona tutta affannosa sopra *Wang-sun*; lo stringe tra le braccia, gli fa fregagioni al petto

dove maggiore era la violenza del dolore, gli domanda di che natura è il suo male; ma *Wang-sun* non può rispondere, già pare vicino a spirare. Accorre intanto il vecchio servo che lo prende tra le braccia e lo scuote: « Ha egli sofferto altre volte « di tali insulti? » gli domandò la donna.

« Già più volte egli fu preso da simili dolori » rispose il servo, « e vi va soggetto da alcuni anni: « un solo rimedio vi è che lo possa guarire.

« E quale?

« Il medico della famiglia reale trovò un segreto « infallibile: è duopo prendere il cervello d'un « uomo appena ucciso e fargliele inghiottire nel vino « caldo; gli cessano subito le convulsioni ed è sano. « La prima volta che ne fu assalito, il re suo parente « fece morire un prigioniero che meritava la morte, « del quale appena ebbe inghiottito il cervello, che « fu risanato. Ma ohimè! donde averne adesso?

« Non sarebbe ugualmente giovevole il cervello « d'uomo morto di morte naturale?

« Il medico in fatti » riprese il servo « ci avvertì « di servirci in caso di bisogno anche del cervello « d'un morto, purchè non siano scorsi quarantanove « giorni dalla sua morte; perchè il cervello non « essendo ancora disseccato, conserva la sua efficacia.

« Sono appena venti giorni che mio marito è morto; « è presto fatto aprirne la cassa, e trarne il rimedio.

« Ci aveva pensato anch' io » riprese il servo « ma « non osai proporlo, temendo che il solo pensarvi « dovesse farvi inorridire.

« E perchè? non è ora *Wang-sun* mio marito? se « fosse necessario il mio sangue per guarirlo, il darei

« tutto volentieri; ed avrò dei riguardi per un ca-
« davere che presto sarà polvere? »

Lascia immantinente *Wang-sun* tra le braccia del vecchio domestico; piglia in una mano l'ascia da spaccar legne, nell'altra una lanterna, corre a precipizio verso il casolare dove era il feretro, rimbocca le lunghe maniche, prende l'ascia a due mani, l'alza e con tutta forza cala un gran colpo sul coperchio della cassa e lo fende in due. La forza della donna non sarebbe bastata a spezzar l'asse: ma *Cionang-seu* per eccesso di precauzione e d'amore alla vita, avea ordinato che gli assi della sua cassa fossero molto sottili. Perciò il primo colpo spezzò l'asse, e pochi altri bastarono per levare il coperchio. Mentre la donna, ansante per questo moto straordinario, riprende fiato, ode un profondo sospiro, e gettati gli occhi sul feretro vede muoversi il suo primo marito e levarsi a sedere. La meraviglia, il subitaneo spavento da cui fu presa, le fecero mandare un alto grido: le tremano le ginocchia, ed in quel turbamento le cade di mano la scure senza che se ne accorga. « Sposa diletta » le disse *Cionang* « aiutami « ad alzarmi ». Uscito che fu dalla cassa, prende la lanterna e va verso l'appartamento. La donna il seguiva, ma con passo incerto e sudando a grosse gocce, perchè pensava d'avervi lasciato il giovine *Wang-sun* ed il servo, e che questi oggetti si sarebbero pei primi offerti alla vista del marito. All'entrare nella camera egli la vide bensì addobbata a festa, ma più non eravi *Wang-sun* nè il servo. Riprese ella coraggio e pensò come trarsi da sì brutto intrigo; e dando una tenera occhiata a *Cionang-seu*, « La tua « schiava » gli disse « dopo la tua morte giorno e notte

« teneva a te rivolti i pensieri; quando avendo udito « un romore indistinto venire dalla bara, e rammen- « tando le storie di certi morti risuscitati, entrai in « speranza che tu pure fossi risuscitato, e corsi presto « ad aprirla. Le mie speranze non furono deluse, « grazie ne rendo al cielo; ho ricuperato un marito « carissimo, del quale io piangeva l'amara perdita.

« Io ti son grato di tanto amore » disse *Cionang-seu*; « devo però domandarti una cosa: perchè sei tu in « abito elegante di broccato e non vestita a lutto? »

La risposta fu pronta: « Siccome io veniva ad « aprire la bara con un segreto presentimento di mia « felicità, io non doveva andare incontro a tanta « gioia in abito lugubre, nè avvolta in gramaglie « accoglier te ridonato alla vita.

« Ciò sta bene » disse *Cionang* « e perchè il mio « feretro non era nella sala, come doveva, ma in quel « vecchio casolare? » A questa domanda la donna rimase confusa, nè seppe rispondere. Quindi *Cionang* gettati gli occhi sulla mensa e visti tutti gli altri segni d'allegria, li guardò con attenzione, e poi chiesto a bere del vino caldo, ne tracannò più tazze senza dir parola, intanto che la donna mostravasi nel più grande imbarazzo. Dopo ciò, presa carta e pennello, egli scrisse questi versi:

La tua condotta, o sposa infedele, fu di nemico implacabile.
Mi parli ora di tua tenerezza, ma non mi commovi :
S'io m'arrendessi a viver teco come un buon marito far deve con sua moglie,
Non dovrei io temere che tu venissi a spaccarmi con un colpo di ascia la testa?

Quindi disse *Cionang* alla sua donna: « Guarda que' due uomini che ti stan dietro » e glieli additava. Si volge ella e vede *Wang-sun* ed il vecchio servo

che stavano per entrare in casa; del che fu di nuovo spaventata; ma avendo riguardato un'altra volta dietro sè, s'avvide ch'erano scomparsi (1).

La sciagurata alfine, ridotta a disperazione dal vedere scoperti i suoi intrighi, nè potendo più soffrire tanta vergogna, ritirasi in luogo appartato; là colla propria cintura s'appicca ad una trave. A tale deplorabile fine è per lo più condotto chi s'abbandona ad una vergognosa passione. Il caso di costei è senza dubbio mortale, nè vi ha speranza che ritorni in vita.

Trovatala *Cionang* in quello stato, la sciolse, e senza tante ceremonie racconciata alla meglio la bara, ve ne rinchiuse il cadavere. Poi appoggiato ad un lato di essa, intuonò una canzone, e suonò un ridicolo concerto battendo sugli orciuoli, i piatti e gli altri stovigli che aveano servito al banchetto di nozze. Dopo di che *Cionang* scoppiò in scrosci di risa, e menando colpi a diritta ed a sinistra sugli stovigli, mandolli in pezzi: nè a ciò contento, appiccò il fuoco alla casa, ch'era coperta solo di paglia, e che servì di rogo alla sventurata *Tian*, della quale non rimase più reliquia. Solo fu salvato il *Tao-te-king* che i vicini raccolsero e conservarono.

Cionang in appresso si mise di nuovo a viaggiare, risoluto di non più rimaritarsi; ne' suoi viaggi incontrò il suo maestro *Lao-seu*, al quale s'accompagnò per tutto il resto della vita, e divenne egli stesso filosofo famoso. ==

Fin qui il racconto: or resta che parliamo delle varie superstizioni dei Chinesi, che come molt'altri popoli sono fatalisti. Benchè frequenti incendi ogni

(1) Tutto era stato opera d'incanto di *Cionang-seu*.

anno desolino la città di Canton, fa maraviglia la negligenza somma degli abitanti di quella città, i quali lasciano ardere canne d'incenso e pezzi di carta accesa, pippano e sparano fuochi d'artifizio in case costrutte di materie infiammabili. Molti degli incendi che scoppiano sono prodotti da ladri che ne traggono profitto, ed i Chinesi potrebbero facilmente estinguerli usando qualche precauzione; nol fanno per la loro stupida credenza nel fatalismo. Sono essi persuasi, che se la loro casa è destinata a bruciare, tutti i loro sforzi per impedirlo sarebbero vani.

La parte istrutta della nazione non pare tanto intimamente imbevuta di queste superstizioni: v'ha anzi un libro che le combatte e che tende a provare essere in potere dell'uomo « gettare i fondamenti del proprio destino ». L'autore del libro racconta, che essendo rimasto senza guida dopo la morte del padre, consultò un vecchio dalla barba lunga, che professava l'arte della divinazione. Costui gli predisse, che ai pubblici esami nel suo distretto otterrebbe un grado letterario, e che l'anno seguente, agli esami ancora più difficili del capoluogo della provincia, ne uscirebbe con onore. Il tutto avvenne come gli era stato predetto, onde s'accrebbe la fede del nostro autore nelle profezie. Poco dopo il vecchio gli annunziò che sarebbe morto in età di cinquantatrè anni, il tal giorno, alla tal ora. Persuaso intimamente della verità di questa predizione, divenne indifferente a tutto: ma abbattutosi poi in un saggio, gli domandò se uno poteva sfuggire il proprio destino, ed il saggio risposegli: « Da noi stessi ci formiamo il nostro destino, « perchè la felicità è conseguenza della nostra buona « condotta ». Tocco da questa massima, il giovine di-

rizzò un'ardente preghiera a *Fo*, e fece voto di eseguire tremila buone azioni. Il saggio gli diede un libro su cui notare in una colonna le azioni lodevoli, nell'altra tutte le mancanze.

L'anno seguente, in un esame a Pechino ottenne il primo grado, mentre l'indovino gli aveva predetto soltanto il terzo. In capo ad alcuni anni avendo compito il numero delle tremila azioni buone, desiderò un figlio, condizione essenziale alla felicità d'un Chinese; fece voto di operare altre tremila azioni meritorie, e poco dopo fu contento del suo desiderio.

Per la sua perseveranza nell'esercizio della virtù, giovine ancora fu nominato governator d'un distretto: ei fece allora voto d'operare diecimila buone azioni, e prese un nuovo libro per notarvele. Nondimeno sgomentato dal grave carico impostosi, chiamò una notte in soccorso uno spirito, che gli apparve in sogno e lo consigliò di diminuir le taglie. Svegliatosi, ridusse a metà l'imposta territoriale, ch'era poco più d'un quinto di *tael* per ogni *meon* (1). Quest'azione fu dal saggio approvata con dire che sola valeva diecimila buone azioni, poichè recava vantaggio a diecimila individui. L'indovino gli aveva annunziato che sarebbe morto di cinquantatrè anni, ed egli pervenne all'età di sessantotto, godendo sempre salute perfetta: in somma, a dispetto della sorte, conseguì tutto ciò che forma la felicità secondo le idee dei Chinesi, cioè un erede maschio, un pubblico impiego ed una vita lunga. — Questo racconto pare essere stato scritto per diminuire il credito degli astrologi.

Il gran numero di talismani, amuleti ecc., sospesi

(1) Circa un ottavo dell'*acre* inglese.

alle mura delle case danno chiara prova dell'inclinazione dei Chinesi alla superstizione. Le sciabole di monete, come essi le chiamano, ne sono i principali; infilzano delle vecchie monete di rame per un foro quadrato in un'asticciuola di ferro, in forma di spada, coll'impugnatura a croce; e le sospendono a capo del letto, affinchè i sovrani sotto il cui regno furono battute quelle monete, ne allontanino gli spettri e gli spiriti maligni. Usano questi talismani specialmente nelle case in cui fu commesso un suicidio; gli adoperano anche i malati nella speranza che ne affrettino la guarigione. Credono i Chinesi che l'anima di quelli tolti da morte violenta ritorni sulla terra, e chiamano questi spettri *Konei* (spiriti maligni), e ne hanno una estrema paura. Quando giunsero gli Europei nella China, i loro capelli rossi o biondi ed i nasi sporgenti facevano per gl'indigeni un contrasto tanto singolare col bello ideale da loro concepito, che le madri e le nutrici gli additavano ai figlioli come orchi e demonii. Da ciò è venuto il nome che loro danno ancora di *Fan-kônei*, cioè fantasima, spirito o demonio straniero. Questo epiteto inchiude forse allusione al loro *arare sì lungi dai propri focolari.*

Il seguente fatto, accaduto nel 1817, ha relazione alla credenza dei Chinesi negli spettri e negli invasati dal demonio. La moglie d' un uffiziale del governo fece morire due schiave per sospetti di gelosia in lei eccitati dalla condotta di suo marito verso di loro, e le appese poi per la gola onde dar a credere si fossero uccise da sè. I parenti delle due schiave ne mossero querela ai magistrati, ma per doni il processo fu sospeso. La coscienza non lasciava però tranquilla la donna, che alla fine perdette la ragione, e

nel suo delirio figuravasi le vittime della sua crudeltà. I Chinesi subito dissero che lo spirito delle due schiave erasi di lei impossessato e n'era costretta a confessare la colpa. Ricuperò dopo qualche tempo il senno, e credettero allora che i demonii l'avessero lasciata, ma assalita di nuovo dal male con maggior violenza, ne morì. Negli ultimi momenti, essendo divenuta oltremodo furiosa, la rinchiusero in una camera con una vecchia serva, la quale pure o per ispavento o per simpatia impazzì. Si persuasero i Chinesi che i demonii vindici, come sono da loro chiamati, irritati che avesse voluto nascondere la rea, avean invasato anche la serva. Il marito per alleggerire i mali di questa, volle farla entrare in un convento di monache buddiste; ed essa vi acconsentì a patto che egli adorasse Fo, come fece: richiese inoltre che l'adorassero anche le due figlie che avevano aiutato la madre a maltrattare le schiave, ed esse il fecero. Placati gli spiriti da questi atti, la lasciarono poi per sempre (1).

Altro talismano usato spesso dai Chinesi è la « serratura di cento famiglie ». Per procacciarsela, un padre va a trovare tutti i suoi amici e conoscenti, e dopo aver ottenuto da cento persone qualche moneta di rame, ne compra un ornamento fatto a guisa di una serratura per sospenderlo al collo del proprio figlio, proponendosi con ciò di interessare le cento persone a far sì che egli giunga ad età matura.

I bambini portano un altro talismano ch'è la figura del *kin-lin*, animale favoloso che credono ap-

(1) *Chinese Gleaner*, pag. 144.

parso alla nascita di Confucio, e perciò riputato di buon augurio.

Il quinto giorno della quinta luna mettono alle porte delle case, per respingerne il male che potrebbe penetrarvi, alcuni ramoscelli e pezzetti di *acorus calamus* e d'una pianta chiamata in chinese *ngai*. Il *pepo incantato* è un pollone di quest'albero, con bottoni, ed al nuovo anno lo mettono alla soglia della porta per lo stesso fine che il precedente. Talvolta portano come amuleto i *pa-kona* e gli otto diagrammi mistici di *Fo-i*, scolpiti su la pietra o sul metallo; ed anche certi ornamenti fatti a guisa di zucca, ch'è l'emblema della longevità. Ai fanciulli che vivono sui bastimenti attaccano alla cintura delle zucche per impedire che affoghino, giacchè restando a galla un buon pezzo, possono essere soccorsi.

Il favore più grande e la più lusinghiera distinzione che l'imperatore possa accordare a' suoi ministri, è la parola *cheon* (lunga vita) scritta in modo particolare e di sua propria mano; la tengono per un talismano. Questo ed altri esempi mostrano quanto ai Chinesi importi il vivere lunga vita. Quei delle classi più basse che giungano ad un'età molto avanzata, sono onorati con segni di stima dall'imperatore stesso. *Kien-long* diede nella sua vecchiezza una festa a tutti i suoi sudditi che oltrepassato avevano il limite ordinario della vita umana.

Per amuleti i Chinesi fanno uso di mistiche unioni di caratteri o di parole diverse, alle quali danno un senso astrologico; v'introducono gli otto diagrammi di *Fo-i*, le ventotto stazioni della luna, i *cinque* pianeti ecc., ed o li portano addosso o gli affiggono alle pareti della casa. Per servirsene a guarire gli amma-

lati, descrivonsi o sopra foglie che lasciano in infusione nella bevanda per quelli preparata, o sopra carta che poi abbruciano per darne loro le ceneri da inghiottire entro qualunque liquido.

I pipistrelli chiamati dai Chinesi *fei-chon* (topi volanti) sono tenuti come uccelli di buon augurio, e si dipingono sempre come emblemi di felicità. Nè di questa più ragionevole era la superstizione dei Romani, che pretendevano conoscere il destino dal beccare dei polli; nè più fondati sono i cattivi augurii contenuti nella seguente lista zoologica che Orazio reca o davvero o da scherzo, imprecando contro i malvagi:

Impios parræ recinentis omen
Ducat, et prægnans canis, aut ab agro
Rava decurrens lupa lanuvino,
Fœtaque vulpes etc.

Le cornacchie sono dai Chinesi riputati uccelli di cattivo augurio; ed è in grande venerazione la specie dal collo bianco. Un addetto all' ambasciata, non sapendo che gl' indigeni pregiassero quell' uccello quanto i Romani le oche, ne uccise uno collo schioppo; dal che ebbero origine gravi rimostranze da parte del legato e parecchi dissapori. Tant' è utile, viaggiando, conoscere anche le meno importanti usanze del paese dove ti trovi.

Una delle più stravaganti superstizioni dei Chinesi è senza dubbio quella ch'essi chiamano *fong-choni* (vento ed aqua), ch'è una specie di geomanzia o credenza nella sorte buona o cattiva secondo i luoghi e le situazioni. *Choni* corrisponde a fortuna, perchè i Chinesi suppongono che nel loro paese, dovendo per lo più viaggiare per aqua, il vento e l'aqua sieno ausiliari propizi.

Parrebbe che gli Europei non dovessero abbandonarsi a simili superstizioni; eppure nel 1821 un Portoghese di non basso stato contribuì all'erezione d'una pagoda in Macao, coll'intenzione che per ciò avesse a prosperare viepiù la città.

Hanno i Chinesi una maniera di divinare col mezzo di pezzetti di legno aventi la forma delle sezioni longitudinali di un'ovale schiacciata. Li gettano a due a due, e secondo che cadono, si formano un'idea degli avvenimenti futuri, consultandone l'interpretazione datane da un volume profetico sospeso nel tempio. Se però il risultato non risponde al desiderio, non si fanno scrupolo di rinnovare la prova, finchè riesca a piacer loro. Una maniera di divinazione quasi uguale in uso presso gli antichi Germani, è descritta da Tacito. « Sortium consuetudo simplex: virgam frugi« feræ arbori decisam in surculos amputant, eosque « notis quibusdam dissectos super candidam vestem « temere ac fortuito spargunt » (1).

Davis, *Relazione della China.*

§. 4.

VISITA DEL DIO DEL FOCOLARE A *IN-KONG.*

(Leggenda della setta dei *Tao-sse*).

Sotto la dinastia dei *Ming*, negli anni che dicono *Kia-tsing* (dal 1522 al 1567) vivea nella provincia di *Kiang-si* un uomo chiamato *In-kong*: il suo nome postumo era *Jon*, e *Liang-thing* il suo titolo d'onore. Dotato di raro ingegno, avea aquistato un'erudizione varia non meno che solida: a diciotto anni

(1) *Germ.* X.

ottenne il grado di baccelliere, in tutti gli esami risultava sempre il primo fra' concorrenti. Ma giunto all'età di trent'anni si trovò sì povero, che fu costretto dar lezioni per vivere; ed unitosi ad una dozzina di baccellieri che avevano con lui studiato nel medesimo collegio, cominciò ad offrire in loro compagnia sacrifizi al dio *Ven-ciang-ti-kiun*. Aveva gran riverenza per la carta scritta, dava la libertà agli esseri viventi, si asteneva dai piaceri del senso, dall'ammazzare animali e dai peccati della lingua. Dopo aver esattamente seguito questa regola di condotta per lunghi anni, sette volte presentossi al concorso dei licenziati, nè potè ottenere il grado a cui aspirava.

Ammogliossi ed ebbe cinque figli: il quarto ammalò e gli fu tolto da morte immatura: il terzo di avvenente aspetto e di raro ingegno, avea due macchie nere sotto la pianta del piede sinistro, e padre e madre nutrivano per lui una tenera affezione; di otto anni, mentre un dì giocava nella via, scomparve, nè più se ne seppe. Di quattro figlie, una sola potè salvare. Sua moglie, a forza di piangere i figli, perdè la vista. Per lavorar che facesse indefessamente tutto l'anno, *In-kong* vedeva ogni giorno più crescere la sua miseria: esaminò se stesso, e vedendo di non aver commesso nessuna grave colpa, si rassegnò, non senza lamento, ai castighi che il Cielo gli mandava. Poichè ebbe passati i quarant'anni, scriveva ogni anno alla fine della duodecima luna una preghiera sopra una carta gialla, che poi bruciava innanzi allo spirito del focolare, pregandolo di portare i suoi voti al cielo. Per più anni fece così, senza riceverne veruna ricompensa.

Nell'età di quarantasette anni, l'ultima sera del-

l'anno stava seduto presso la moglie cieca e l'unica figlia: tutti e tre raccolti insieme in una stanza così spoglia d'ogni arnese da far pietà, cercavano addolcire i patimenti col consolarsi l'un l'altro, quando sentono tutt'ad un tratto bussare alla porta. *In-kong* prende la lucerna e va a vedere donde viene il rumore. Gli si presenta un uomo vestito di nero con un berretto quadrato in testa, coi capelli e la barba brizzolati per l'età; gli fa questi un profondo saluto, e sedutosi dice: « Il nome della mia famiglia è *Ciang*; « arrivo ora da un lungo viaggio; ho udito i tuoi so- « spiri e le tue querele, e vengo a bella posta per « consolarti nella tua miseria ». Maravigliato *In-kong* gli diede segni di cortesia e di rispetto. « Per tutta « la vita » disse a *Ciang* « io attesi alle lettere ed « all'esercizio della virtù, e nondimeno non potei « finora ottenere nessun avanzamento: la morte mi « rapì quasi tutti i figli; mia moglie ha perso la vi- « sta; a stento guadagnasi da guarentirci dalla fame « e dal freddo ». Aggiunse che non aveva mai cessato d'implorare lo spirito del fuoco e di abbruciargli preghiere scritte. « Da un pezzo » riprese *Ciang* « so « tutti i casi di tua famiglia: tu hai colmo la misura « de' cattivi pensieri. Intento solo ad aquistarti un « vano nome, indirizzi al Cielo preghiere offensive, « piene di querele e di recriminazioni: temo assai « che il tuo castigo non si limiti a ciò ».

Spaventato *In-kong* e commosso disse: « Avea udito « che nell'altro mondo è scritta dentro un libro ogni « minima virtù; giurai di far del bene, e per lungo « tempo con rispetto osservai le regole che mi erano « state date. Potrassi dunque dire che abbia faticato « solo ad aquistare una vana riputazione?

« Amico » gli rispose *Ciang* « tra quei precetti uno « ve n' ha che raccomanda di rispettare le carte « scritte, e nondimeno i tuoi scolari e i tuoi condi- « scepoli sovente si servono dei fogli di libri antichi « per coprirne le pareti della loro camera e farne « inviluppi; taluni anche gli adoperano per ripulire la « tavola, poi si scusano col dire che se lordano quella « carta, la bruciano subito dopo. Ogni giorno ciò « avviene sotto i tuoi occhi, eppure tu non volgi « loro una parola per impedirneli; e tu stesso, se « per istrada ti vien trovato un pezzo di carta scritta, « lo porti a casa e lo getti al fuoco: di', a che bru- « ciarlo? Gli è vero che ad ogni mese dai libertà ad « animali destinati alla morte, ma tu siegui cieca- « mente la folla ed operi solo dietro gli altrui consi- « gli: e pare che saresti irresoluto ed incerto, se non « ti dessero gli altri l'esempio. La bontà, la compas- « sione non commossero mai il tuo cuore. Permetti « che ti pongano in tavola gamberi e granchi: non « hanno essi forse il principio della vita? Ma veniamo « ai peccati della lingua: tu hai nome per facilità e « forza di ragionare, ed ogni volta che disputi con « alcuno, il riduci al silenzio. Non ignori certo che « le parole che in tali occasioni sfuggono di bocca, « feriscono il cuore ed indeboliscono l'amicizia degli « altri: spesso ancora nel calore del discorso, abu- « sando della tua superiorità, offendi gli avversari « con mordaci scherni, li ferisci cogli acuti strali « della lingua, con che ti attiri la collera degli dèi. « Non sai quale sia il numero delle tue colpe, che « stanno scritte nell'altro mondo, e ti dipingi come « l'uomo più virtuoso. Chi oserà pretendere d'in- « gannarmi? Credi che uom possa deludere il cielo?

« Concedo che tu non commetta alcuna azione ingiu-
« sta, ma se vedi una bella donna in casa altrui, cogli
« occhi la divori, provi un improviso turbamento,
« nè più la scacci dal pensiero. Da quel momento tu
« hai commesso nel cuore un adulterio, manca solo
« di consumarlo! Rientra un po' in te stesso; avresti
« sì poco impero sopra di te da non saper imitare il
« saggio *Lu-nan-tseu* (1), se ti trovassi nella mede-
« sima situazione di lui? Eppure dici d'esserti con-
« servato puro e casto tutta la vita, e credi poterti
« presentare al cospetto del cielo e della terra, dei
« demonii e degli spiriti! menti a te stesso. E se così
« adempi i precetti che hai giurato d'osservare, non
« occorre parlare di tutti gli altri. Ho al cielo pre-
« sentato le preghiere che abbruciasti innanzi al mio
« altare: il supremo signore incaricò uno spirito di
« osservare continuamente le tue azioni buone e cat-
« tive, ed in più anni non trovò in te una virtù sola
« che degna fosse d'essere scritta sul suo libro. Al-
« lorchè sei solo ed abbandonato a te stesso, vedo nel
« tuo cuore pensieri tutti d'avarizia, d'invidia, d'e-
« goismo, d'orgoglio, di disprezzo, d'ambizione, di
« odio e d'ingratitudine verso i tuoi benefattori ed
« amici: nascono essi e germogliano in sì gran nu-
« mero nel fondo del tuo cuore, che impossibile sa-
« rebbe l'annoverarli: i celesti ne hanno già scritto
« un gran numero, ed i castighi si aumenteranno ogni
« giorno più sopra di te. A che pregare di ottenere
« felicità, se non puoi sfuggire le calamità che ti mi-
« nacciano? »

(1) *Lu-nan-tseu*, obbligato una volta a passar la notte in una casa in cui era una donna sola, tenne acceso il lume e lesse fino al mattino, per timore di dar motivo a sospetti.

A queste parole preso da terrore, *In-kong* si prostrò a terra e versò un torrente di lagrime, ed esclamò sospirando: « Signore, poichè tu conosci le cose occulte, io ti riconosco per dio; vogliami, te ne prego, « salvare ».

« Amico » gli disse *Ciang* « tu studii i libri antichi, « conosci i tuoi doveri, e l'amore del bene ti recò « sempre vera gioia; se odi pronunciare una virtuosa parola, ti senti tosto stimolato all'emulazione, « la vista d'un'azione buona ti fa trasalire d'allegrezza: ma appena l'una e l'altra ti sono scomparse « dagli occhi e dagli orecchi, subito le dimentichi. « Perchè la legge non ha messo nel tuo cuore profonde radici, i tuoi buoni principii non hanno solida base. Così le parole e le azioni virtuose di « tutta la tua vita ebbero sempre solo una vana apparenza ed un esteriore specioso. Hai fatto mai un' « azione sola che mostrasse virtù vera e solida? eppure mentre il tuo cuore è pieno di cattivi pensieri che d'ogni parte ti legano e ti circondano, « osi domandare al Cielo la ricompensa che alla virtù « sola è dovuta! Tu sei simile a colui che, avendo « seminato nel campo cardi e spine, ne aspettasse una « ricca messe. Non è questa grande follia? Armati « per l'avvenire di coraggio, e discaccia qualunque « pensiero sfrenato che alla mente ti si presentasse. « Accogli in te pensieri puri e virtuosi, volgi ogni « tuo sforzo all'esercizio del bene: se ti si offre occasione di fare una buona azione a tue forze proporzionata, con cuore fermo e risoluto ti affretta a « compirla, senza calcolare s'è grande o piccola, facile o difficile, se te ne verrà guadagno o buon « nome. Quand'anche fosse questa buona azione su-

« periore a tue forze, adopera ugualmente ogni zelo, « ogni ardore per mostrare almeno la piena ed in« tiera intenzione d'eseguirla. Tuo primo dovere è « una pazienza senza limiti; ed una perseveranza in« stancabile il secondo. Non lasciarti soprattutto « prendere da tiepidezza; non ingannare te stesso. « Allorchè avrai per lungo tempo seguito questa « norma, ne proverai vantaggi grandissimi. Tu m'hai « nella tua casa trattato con cuore puro e rispettoso, « e perciò venni a darti queste istruzioni. Se avrai « premura di metterle in pratica con tutta la forza « dell'anima, placherai a te il Cielo e il disporrai a « cangiare la tua sentenza ».

Così dicendo egli s'avviò nell'interno della casa. *In-kong* si alzò frettoloso per seguirlo, ma giunto presso il focolare, disparve. S'accorse allora *In-kong* ch'egli era lo *spirito del focolare* che presiede ai destini degli uomini; arse subito profumi in suo onore, e lo ringraziò prostrandosi a terra.

Il dì seguente, ch'era il primo della luna dell'anno, rivolse preghiere ed omaggi al Cielo; s'emendò dei passati errori, e cominciò ad esercitare il bene con tutta sincerità di cuore. Cambiò il suo titolo d'onore, e prese quello di *Seng-i-tao-gin*, cioè il *Tao-sse che ha i pensieri puri*, e scrisse il giuramento di scacciare dalla mente qualunque reo pensiero. Il primo giorno l'assalirono mille pensieri confusi; ora cadeva nel dubbio, ora nell'indifferenza e nella tiepidezza lasciava senza frutto passare le ore ed i giorni, ed in breve ricalcò la via che avea lasciata. Si prostrò finalmente innanzi all'altare del gran dio *Konan-in* che adorava in sua casa, e versando lagrime di sangue, « Giuro » disse « esser mio desiderio unico di

« non concepir più che pensieri buoni, di conservarmi « puro ed integro, e di adoprar tutte le forze dell'a« nima per progredire sempre più nella perfezione: « se me ne scostassi solo quanto è grosso un capello, « possa io cadere per l'eternità nel profondo del« l'inferno! »

Ogni giorno levatosi di buon mattino proferiva cento volte con cuore sincero e commosso il nome sacro di *Tao-sse*, *Ta-pei*, per ottenere la divina assistenza: d'allora in poi esaminava i suoi pensieri, le parole e le opere, come se avesse costantemente a lato uno spirito; nè si permetteva il minimo traviamento. Ogni volta che gli si presentava cosa utile agli uomini od agli animali, non istava ad esaminare se la era grande o piccola, se era libero od occupato, se aveva o no i mezzi necessari per eseguirla. L'intraprendeva tosto con una gioia che somigliava all'entusiasmo, nè ristava che non vi fosse prima intieramente riuscito. Operava il bene quante volte gli se ne offriva l'occasione, e spargeva lontano ed in segreto i suoi benefizi: fedelmente adempiva a'suoi doveri, ed applicavasi allo studio con un zelo infaticabile; esercitava l'umiltà, sopportava le ingiurie, e s'adoperava con ogni sforzo per volgere al bene gli uomini nei quali s'abbatteva. A tante opere buone non bastavano le giornate intiere. L'ultimo giorno d'ogni mese, raccolta la somma di tutte le azioni e parole dei trenta giorni trascorsi, la scriveva sopra una carta gialla cui bruciava davanti al dio del focolare. *In-kong* si perfezionò assai presto nell'esercizio di tutte le virtù; ogni volta che si movesse eran da mille opere buone accompagnati i suoi passi; se stavasi fermo, non un reo pensiero turbava la purezza

dell'anima sua: ed in ciò fare perseverò per tre anni. Giunto che fu all'età di cinquant'anni (nel secondo anno del regno di *Wang-ti*), *Ciang-kiang-lin* essendo primo ministro di Stato, dopo terminati gli esami dei *sen-sse*, cercò un maestro per educare suo figlio. Quanti egli consultò, tutti ad una voce gli raccomandarono *In-kong*. Il ministro andò in persona ad invitarlo, e lo condusse con tutta la famiglia alla capitale. *Ciang*, pieno di stima per la virtù di *In-kong*, usò tutta la sua influenza per farlo entrare nel collegio imperiale. L'anno *ping-see* (1576), presentatosi al concorso, ottenne il grado di licenziato, e l'anno seguente fu elevato a quello di *sin-sse* (dottore).

Andato un giorno a visitare un eunuco per nome *Yan-kong*, questi gli presentò cinque figli che avea fatto comperare in varie parti dell'impero, perchè fossero la consolazione di sua vecchiaia. Tra quelli era un giovinetto di sedici anni, nel quale *In-kong* credette ravvisare i lineamenti del proprio volto, e gli domandò di che paese fosse: « Del paese di *Kang-* « *yeon* » rispose il giovinetto: « nella mia infanzia « entrai sconsideratamente in una barca di grano che « stava per partire: mi ricordo ancora, sebbene in « confuso, del nome di mia famiglia e del villaggio « in cui naqui ».

In-kong sorpreso a queste parole e commosso, lo pregò a scoprire il piede sinistro, e vedutevi le due macchie nere, sclamò ad alta voce: « Tu sei mio figlio! » *Yan-kong* partecipò alla meraviglia ed alla gioia del padre, e gli restituì il figlio che l'accompagnò a casa. Corse *In-kong* ad avvertire la moglie di sì felice avvenimento; ella abbracciò il figlio versando lagrime di gioia e di dolore; il figlio, piangendo

anch'egli, strinse fra le mani il volto della madre, e colla lingua avendo lambito gli occhi accecati di lei, tutto in un tratto ricuperò essa la vista.

In-kong in mezzo alle lagrime diede libero sfogo alla gioia. Rinunziò allora a qualunque impiego, e preso congedo da *Ciang-kiang-lin*, ritornossene al suo paese. *Ciang* ammirandone la virtù, nol lasciò partire senza avergli fatto accettare ricchi doni. Arrivato nel suo paese, *In-kong* continuò ad operare il bene con nuovo ardore: suo figlio avendo preso moglie, ebbe sette figlioli, che tutti allevò e che ereditarono le cognizioni e la fama dell'avo. *In-kong* compose un libro nel quale raccontò la storia di sua vita avanti e dopo la sua felice conversione, e la fece apprendere ai nipoti. Visse fino agli ottantaquattro anni; e tutti riguardarono quella lunga vecchiaia come una ricompensa di sue virtuose azioni, che avevano a suo favore cambiato il decreto del Cielo.

§. 5.

AFORISMI MORALI
TRATTI DAL *MING-SIU-PAO-KIEN*,
CIOÈ
SPECCHIO PREZIOSO PER ILLUMINARE LO SPIRITO.

1. Il saggio sa adattarsi colle circostanze, come l'aqua colla forma del vaso che la cape.

2. Le disgrazie escono per dove entrano le malattie, per la bocca.

3. L'errore d'un istante divien tormento di tutta la vita.

4. Le malattie si guariscono; il destino non si cangia.

5. La mente vuota è aperta a tutte le suggestioni, come una montagna incavata ripete tutti i romori.

6. Abbattuto l'albero, scompare l'ombra che mandava (immagine de' parassiti che abbandonano i grandi caduti).

7. Chi caccia il cervo non bada alle lepri.

8. Temere di lasciar l'impronta, e pure camminar sulla neve.

9. Se lasci le radici, l'erba crescerà di nuovo (ragione per isterminare la famiglia d'un traditore).

10. La rilassatezza in alto porta trascuranza a basso (nell'autorità).

11. Il diamante a forza di fregare diventa lucente; l'uomo diventa perfetto, provato coll'avversità.

12. Cosa detta all'orecchio, spesso si sa cento miglia lontano.

13. Il dente del topo non dà avorio (detto per disprezzo).

14. L'uomo saggio dimentica i vecchi rancori.

15. Meglio le ricchezze dopo la povertà, che la povertà dopo le ricchezze.

16. Un uccello può posarsi sur un ramo solo: un topo presso il fiume può bever solo quanto ha sete (ciò che basta vale un banchetto).

17. Asciugato lo stagno, si vedono i pesci (ritiráti i conti, compare il guadagno).

18. Ad una vacca sola non puoi cavar due pelli (anche l'estorsione ha i suoi limiti).

19. Chi mangia presto mangia poco (riferito allo studio).

20. Non fare ciò che non puoi dire.

21. Il tormento dell'invidia è come un granello di sabbia nell'occhio.

22. Chi vuole nel mondo salir in alto, dovrebbe vestir l'ambizione dei panni dell'umiltà.

23. Dall'eccesso dei piaceri nasce il loro contrasto.

24. All'uomo che lascia fuggire le occasioni, neppure gli dêi possono venir in aiuto (1).

25. Scava il pozzo prima di aver sete (sii preparato a tutto).

26. Le parole melate sono veleno; le parole amare sono medicina (adulare e riprendere).

27. Stomaco satollo non sa immaginare il tormento della fame.

28. Mangiar cosa rubata senza forbirsene la bocca (fare il briccone senz'averne l'astuzia).

29. La trascuranza conduce all'improbità.

30. Le uova sono ben chiuse, ma alla lunga n'escono i pulcini (il delitto viene sempre scoperto).

31. Nuotare con un piede sulla terra (immagine d'un carattere circospetto).

32. Se *Yen-wang* (il re dell'inferno) condannò un uomo a morire fra tre giorni, nessun potere il conserverebbe in vita sino al quarto.

33. Meglio esser cane e viver in pace, ch'esser uomo e viver in mezzo all'anarchia.

34. Le lettere e l'agricoltura sono le due prime professioni.

35. Aggiunger piedi ad un serpente (superfluità di prove in un discorso quando è esaurito l'argomento).

36. Una buona penna supplisce alla memoria ed al pensiero.

37. Chi mira all'eccellenza, sarà al di sopra della

(1) Per essere uomo grande, è duopo saper approfittare della propria fortuna. LA ROCHEFOUCAULD.

mediocrità; chi a questa soltanto, cadrà più basso.

38. Versar aqua sul dorso d' un' anitra (consiglio inutile).

39. Guadagnar un gatto e perder un bue (conseguenza delle liti).

40. Fermar il moto della mano, è fermar quello della bocca (chi non lavora non mangerà).

41. Nissun rimedio, ecco la medicina più sicura (paragonato il medicare all'ammazzare).

42. Nessuna cosa può far rinverdire un fiore disseccato, nè la vecchiezza.

43. Non metterei il mio vaso di porcellana alla prova contro il suo piatto di terra (detto per disprezzo).

44. Chi lavora con fatica, mangerà con piacere.

45. Non creditori fuori, non medici dentro la casa (non aver malattie nè debiti).

46. L'astinenza è un gioiello in casa.

47. Una giarra da olio non può servire che a mettervi dentro olio (ognuno deve perseverare nella carriera, per la quale è stato allevato: *quo semel imbuta*, ecc.).

48. La cortesia obbliga più che un prestito.

49. Danaro imprestato accorcia il tempo: lavorar per altri lo allunga.

50. L'amicizia dei mandarini impoverisce; l'amicizia de' mercanti arricchisce.

51. Quanto un pesce beve gli esce per le branchie (spendere appena guadagnato, o come diciam noi, aver le mani forate).

52. Se le famiglie non hanno figli che si diano alle lettere, donde verranno i governatori di popoli? (necessità dell'educazione).

53. Chi non sa qualche volta non vedere o non sentire, è inetto a governare.

54. Il diritto dovrebbe esser preferito alla parentela (nell'accordare protezione).

55. La donna non è tenuta a render conto di verun delitto: ogni risponsalità cade sul marito.

56. Anche le api hanno i loro re e ministri, e le formiche le loro relazioni sociali.

57. I genitori meglio mostrano d'amare i figli, insegnando loro l'industria e l'annegazione di sè.

58. Ogni volta che apri un libro, qualche cosa v' impari.

59. L'ingegno si sviluppa quanto più l'eserciti.

60. Se le leggi non hanno forza anche sulla famiglia imperiale, non saranno rispettate.

61. La ricompensa anticipata rende l'animo inerte.

62. Per governare, l'esempio è la cosa principale, un rigore imparziale la seconda.

63. La sorte dà le grandi ricchezze, una fortuna mediocre è frutto dell' industria.

64. Gl' inferiori spingono all'eccesso ciò che fanno i superiori.

65. L' uomo torbido provoca i tumulti; ma nati appena, e' non vale più a nulla. L'uomo destro al contrario rende di poco conto i tumulti gravi, e di nessuno i leggieri.

66. Gli uccelli grossi non si pascono di piccoli grani (i mandarini non s' accontentano di doni mediocri).

67. Un uomo veramente di genio conserva sempre la semplicità d'un fanciullo.

68. Ottener *uno* conduce a desiderar *due*.

69. Chi assiste a un giuoco n'è miglior giudice che chi giuoca.

70. Essere rispettato è la miglior cosa, essere amato le vien subito appresso: è brutta cosa essere odiato, peggiore essere disprezzato.

71. Gallo grasso, polli grassi (il padrone ricco ha servitori agiati).

72. Il povero non può venire a gara col ricco, nè il ricco col potente.

73. Colui che porta stivali non conosce chi porta scarpe. (Gli stivali sono tra i distintivi d' un impiegato).

74. La prosperità è un bene per l'uomo saggio, ma una maledizione per lo stolto.

75. Gli uomini non ardono incenso, quando sono felici; ma abbracciano i piedi di Fo, quando le disgrazie gli opprimono.

76. Le parole dell'uomo, come freccia, vanno diritto al bersaglio: quelle della donna somigliano un ventaglio in pezzi.

77. I falli domestici non devono pubblicarsi fuori.

78. Una buona azione non varca la soglia della porta; ma il romore d'una cattiva si propaga cento leghe lontano. (*Nil tam volucre quam maledictum*).

79. La sposa vuol essere virtuosa; la concubina bella.

80. Il marito stolto teme la moglie; la moglie prudente obbedisce al marito.

81. Se la trave di sopra è storta, quella di sotto non sarà dritta (forza dell'esempio ne' superiori).

82. La compiacenza si fa degli amici; la sincerità disobbliga.

83. A buon cavallo basta un colpo, all'uomo saggio una parola.

84. Chi non sale tropp'alto, meno soffrirà se cade.

85. Solo una stagione dura il verde; soltanto una generazione l'uomo.

86. Non del vino è la colpa, ma dell'ubbriaco.

87. L'uomo che combatte contro se stesso sarà più felice di quello che combatte contro gli altri.

88. Cattivo segno è che un vecchio dorma, e che un giovine vegli (assioma medico).

89. Il pesce sta in fondo all'aqua, e l'aquila nell'alto del cielo. Per alto che sia questa può esser côlta dalla freccia, e quello dalla fiocina per quanto stia basso; ma il cuore dell'uomo non può conoscersi nemmanco alla distanza d'un piede (1).

90. Sono egualmente colpevoli e l'imperante ed il suddito che violano le leggi.

91. Ognuno sgombri la neve che è innanzi alla sua porta, senza darsi pensiero del ghiaccio che copre le tegole del vicino.

92. Non metterti le scarpe in piede in un campo di poponi; nè acconciarti il berretto in testa sotto un susino (sii prudente in tutte le occasioni che richiedono circospezione).

93. L'uomo deve correggere sè colla stessa severità onde riprende gli altri, e scusare i falli altrui colla medesima indulgenza che ha per sè.

94. Sebbene la vita dell'uomo sia limitata a cento anni, egli si dà tanta pena come se dovesse viverne mille.

95. La natura fa tutti gli uomini eguali, ma l'educazione li rende assai diversi.

(1) *Cœlum sursum, et terra deorsum; et cor regum inscrutabile.* Proverbi.

§. 6.

SIAO-HIO.

Il *Siao-hio* o scuola de' fanciulli è il sesto libro classico dei Chinesi composto dal dottore *Ciu-hi*, che vivea verso il 1150 d. Cristo; ed è una compilazione di massime ed esempi tratti da antichi e moderni con poco ordine. Noi seguendo il dotto Duhalde, ne esibiremo qui il sunto, opportuno a dar idea de' costumi e del pensare de' Chinesi.

Si divide in due parti; una ch'egli chiama intrinseca o essenziale, l'altra intrinseca o accidentale.

PARTE PRIMA.

Capitolo I. — *Dell'educazione della gioventù.*

Cita il libro delle costumanze che prescrive le regole seguenti per ben allevare i proprî figlioli.

Una madre nello scegliere la donna che allatti od istruisca il proprio figliolo deve mettere gli occhi sopra una modesta, d'indole pacifica, virtuosa, affabile, rispettosa, esatta, prudente e discreta nel parlare. Appena il bambino sa portare la mano alla bocca, è tempo di spopparlo ed insegnargli a far uso della mano dritta. A sei anni gli s'insegnano i numeri più facili ed il nome delle principali parti del mondo: a sette anni conviene separarlo dalla compagnia delle sorelle, nè permettere che sieda più o mangi con loro: agli otto gli s'insegnano le regole di civiltà e di creanza che deve osservare all'entrare od all'uscire di casa, e quando si trova in compagnia di persone provette: ai nove gli s'insegnerà il calendario: ai dieci si mandi alle pubbliche scuole, nè gli si diano vesti imbottite

di cotone, chè sarebbero troppo calde per l'età sua. Il maestro gli farà conoscere i libri, e gl'insegnerà a scrivere e far conti. A tredici anni si metta alla musica, affinchè cantando i versi, meglio gli s'imprimano nella memoria le savie massime in essi contenute. All'età di quindici anni imparerà a tirare d'arco ed a cavalcare: di venti gli si dia il primo berretto colle ceremonie d'uso; potrà portare abiti di seta e pellicce; e si applicherà interamente allo studio fino ai trent'anni, che gli si darà moglie, allora attenderà al governo della casa, e continuerà a perfezionarsi nelle lettere. Di quaranta potrà essere innalzato alle cariche ed alle dignità, ma non si faccia ministro prima dei cinquanta. Toccati i settanta rinunci a qualunque impiego.

Quanto alle ragazze, giunte che siano all'età di dieci anni non si lascino più uscire di casa: importa abituarle ad un contegno affabile, parlare con dolcezza, filare, annaspare e dipanare la seta; cucire e tessere seta e canape, in somma a tutti i lavori propri del sesso: a vent'anni prendano marito.

Il primo presidente del tribunale supremo delle costumanze in ciascun distretto deputerà dei magistrati che veglino onde al popolo s'insegnino tre cose principalmente: 1° le sei virtù, cioè la prudenza, la pietà, la saggezza, l'equità, la fedeltà, e la concordia; 2° le sei azioni lodevoli, cioè obbedienza ai genitori, amore verso i fratelli, concordia col prossimo, affezione verso i vicini, sincerità cogli amici, e compassione pei poveri e per gl'infelici; 3° le sei sorta di cognizioni che è necessario avere, e che consistono nell'imparare le costumanze, la musica, tirar d'arco, cavalcare, scrivere, far conti.

La dottrina del maestro, dice un altro libro, è la norma dello scolare. Quando veggo un giovine che vi si attiene esattamente e che cerca metterla in pratica; che la mattina ascolta le lezioni del maestro e la sera gliele ripete; che studia ed imita la condotta dei savii; che senza mostrare superbia ha modi gravi e composti; che sa custodire gli occhi, nè li getta mai sur un oggetto che sia men che onesto; che tra i suoi coetanei sceglie per compagni i più saggi e virtuosi; che non parla se non a proposito e sempre in modo rispettoso: allora io penso che senza fallo egli farà grandi progressi nella saggezza e nella virtù.

Capitolo II. — *Dei cinque doveri.*

§. I. *Doveri di figlio.*

Cita il libro delle costumanze che tocca tutti i particolari di quanto deve fare un figliolo per mostrare sommessione ed amore verso il padre e la madre.

Il figlio levatosi di buon mattino, si lavi le mani ed il volto, ripulisca ben bene gli abiti che mette, per comparire innanzi al padre colla decenza conveniente; entrato con somma modestia nella camera di lui, gli domandi come sta, gli versi l'aqua per lavarsi, gli porga la salvietta per asciugarsi, gli faccia in somma tutti i servizietti che dimostrino la sua premura ed affezione per lui.

Quando un figlio salito pei propri meriti a qualche grande dignità, viene a far visita al capo di sua famiglia, d'una condizione mezzana, non entri in casa col fasto e la magnificenza propria del suo grado; ma lasci i cavalli ed i servitori alla porta, si mostri modesto, per non aver aria d'insultare ad esso col far

pompa di onori e di opulenza. *Tseng*, discepolo di Confucio, dice: « Se tuo padre e tua madre ti amano, « godine e non dimenticarli; se ti odiano, temi e non « li provocare a sdegno; se commettono qualche fal- « lo, ne gli avverti ma non opporre loro resistenza ». È detto nel libro delle costumanze: « Se tuo padre o « tua madre commettono qualche fallo, adopera le « parole più dolci e più rispettose per avvertirneli; « se non ascoltano i tuoi consigli, non lasciare di ri- « spettarli come prima; cerca dappoi qualche mo- « mento favorevole per avvertirli di nuovo, poichè è « meglio parere importuno che vederli disonorati « presso tutti. Che se il nuovo consiglio gli irrita a « segno che ti percuotano, non adirarti con loro, e « continua a prestar loro obbedienza e rispetto ».

A qualunque poverissimo stato si trovi ridotto, un figlio non deve mai vendere i vasi onde s'è servito ai funerali del padre; per quanto si senta intirizzire dal freddo, non deve mai mettere gli abiti che aveva a quella ceremonia, nè atterrare gli alberi piantati sulla tomba del padre.

§. II. *Doveri del ministro.*

Il re deve dare gli ordini al suo ministro con dolcezza e bontà; il ministro eseguirli con prontezza e fedeltà. I discepoli di Confucio raccontano, che quando egli entrava in palazzo si curvava fino a terra, nè si fermava mai sulla soglia della porta; quando passava innanzi al trono del re, appariva nel suo contegno e sul volto il rispetto e la venerazione ond'era compreso, camminava a passi così lenti che appena alzava i piedi da terra; quando andava all'udienza del principe, appena entrato nella sala interna, alzava mode-

stamente la veste, faceva un profondo inchino e riteneva il fiato tanto che sarebbesi detto che più non respirava; partendo poi dal cospetto del principe, accelerava il passo per togliersi presto dalla sua presenza; quindi riprendeva la sua gravità ed andava a sedere modestamente tra i grandi.

Se il principe fa al ministro dono d'un cavallo, egli deve subito montarlo; se gli fa dono d'un abito, se lo metta all'istante, e vada a palazzo fare i ringraziamenti dell'onore ricevuto.

Un primo ministro inganna il principe se usa connivenza ai vizi di lui, e se è tanto debole da non avvertirlo del torto che fa alla propria riputazione. Chi aspira alle prime cariche della Corte pel solo utile che ne ritrae per sè, non è di verun vantaggio al principe: egli è in una agitazione continua, finchè vi sia arrivato; e dopo ottenuta la dignità che con tanto ardore bramava, teme ad ogni momento di perderla. Un uomo di tale carattere è capace di qualunque delitto per non cadere dal suo posto.

Come una donna casta non si dà a due uomini, così un ministro fedele non deve servire a due re.

§. III. *Doveri del marito e della moglie.*

Il libro delle costumanze così dice: Conviene cercarsi la sposa in una famiglia che non porti lo stesso nome del marito. Nei presenti che lo sposo fa, deve procedere con sincerità e porre attenzione che le reciproche promesse siano espresse in termini onesti, affinchè la futura sposa resti avvertita della sincerità onde dovrà obbedire al marito e del pudore che dovrà dirigerne le azioni. Legata una volta ad uno sposo, quest'unione non deve più finire che alla

morte, nè deve sposarne un altro. Lo sposo andrà a prendere la sposa alla casa paterna di lei, la condurrà alla propria, le presenterà un uccello addomesticato, sì per mostrarle il suo amore, sì per insegnarle che deve con docilità lasciarsi dirigere.

Nella casa, vi avrà due appartamenti; esterno l'uno pel marito, interno l'altro per la moglie: saranno essi separati con un muro od un assito, e la porta ne sarà ben custodita. Non entri il marito nell'appartamento interno, nè la donna ne esca senza forte ragione. Una donna non è padrona di sè; di nulla può disporre; non può comandare che nell'interno del proprio appartamento, fuori del quale non ha alcuna autorità.

A cinque sorta di ragazze non è a pensare di dar marito: 1° quelle che appartengono ad una famiglia nella quale sono trascurati i doveri della pietà figliale; 2° quelle di una famiglia sregolata, i cui costumi sieno sospetti; 3° quando la famiglia ha qualche macchia o nota d'infamia; 4° quando nella famiglia è qualche malattia ereditaria ed appiccaticcia; 5° se è la maggiore della famiglia ed abbia perduto il padre.

Sette sorta di mogli possono essere ripudiate dai mariti: 1° quelle che mancano all'obbedienza dovuta a padre e madre; 2° le sterili; 3° le infedeli al marito; 4° quelle che patiscono gelosia; 5° quelle infette da qualche male contagioso; 6° quelle di sì rotto scilinguagnolo che stordiscono col cicalare continuo; 7° quelle che hanno il vizio di rubare e che sarebbero capaci di ridurre sul lastrico il marito. In alcuni casi però non è permesso al marito di ripudiare la moglie; a cagion di esempio, se quando

si maritò ella aveva dei parenti, ed avendoli perduti non le restasse più nessun rifugio; o se insieme col marito portò tre anni il lutto pel padre o per la madre del marito stesso.

§. IV. *Doveri dei giovani verso i vecchi.*

Il libro delle costumanze ordina quanto segue: Quando andate a far visita ad un amico di vostro padre, non entrategli in casa, nè partitevene senza sua permissione, e non parlate se non interrogati.

Quando vi trovate con uno maggiore vent' anni di voi, rispettatelo come fareste con vostro padre; se ne ha soltanto dieci di più, rispettatelo come vostro fratello maggiore.

Quando un discepolo va per istrada col maestro non si fermi a parlare con chiunque incontri, nè gli cammini a pari, ma si tenga alquanto indietro. Se il maestro gli si appoggia sur una spalla per dirgli qualche cosa all'orecchio, copra con una mano la bocca per non molestarlo col fiato. Se quando sei col maestro t' indirizza qualche domanda, non prevenire colla risposta quello che è per dirti, nè rispondergli prima che abbia finito di parlare: se t' interroga sui progressi da te fatti nello studio, alzati subito e sta in piedi tutto il tempo che gli rispondi.

Quando sei alla tavola del tuo maestro o di uno avanzato in età, s'e' ti offre una tazza di vino, sta in piedi a beverla; qualunque cosa ti dia, non rifiutarla; e se ti ordina di stare seduto, obbedisci. Quando siedi accanto a persona ragguardevole, se scorgi in essa qualche inquietudine, se per esempio si volge di qua e di là sulla seggiola, dimena i piedi,

guarda l'ombra del sole per sapere che ora è, domanda tosto licenza di partire: tutte le volte che t'interroga alzati, per risponderle.

Se ti trovi in compagnia di qualcuno da più di te, o per dignità o per grandi parentele, non domandargli mai l'età sua; se lo scontri per via, non chiedergli dove va; se gli siedi vicino, mostrati modesto; non guardare di qua e di là, non armeggiare colle mani, non agitare il ventaglio. I discepoli di Confucio dicono, che quando egli sedeva a qualche gran banchetto, non si levava da mensa se non dopo le persone più vecchie di lui.

§. V. *Doveri fra amici.*

Chi brama davvero divenir saggio, sceglie per amici uomini, i cui discorsi ed esempi lo possano far progredire nella virtù e nelle lettere.

Dovere degli amici è di darsi a vicenda buoni consigli, ed esortarsi l'un l'altro a praticare la virtù.

Di tre sorta amici è sempre perniciosa la società: dei viziosi, degl' infinti, dei chiacchieroni ed indiscreti.

Quando ricevi qualcuno in casa tua, non lasciare mai ad ogni porta d' invitarlo a passare innanzi il primo; e quando sei arrivato alla porta della sala interna, domandagli licenza di entrare prima, per disporre in ordine le sedie; torna quindi a prenderlo, e conducilo con modi ossequiosi al suo posto, che sarà sempre alla tua sinistra. Non deve cominciare l'ospite pel primo la conversazione; le leggi della buona creanza vogliono che il padrone di casa introduca pel primo il discorso.

Capitolo III. — *Del vegliare sopra se stesso.*

§. I. *Regole per ben dirigere il proprio cuore.*

Quando la ragione domina le passioni, tutto va a meraviglia; ma se le passioni hanno predominio sulla ragione, tutto cammina alla peggio.

Un sovrano che voglia essere felice e procurare la felicità de' suoi popoli, è duopo che osservi le cose seguenti: Guardarsi che l'altezza a cui si trova non gl'inspiri modi superbi e sprezzanti; resistere alle passioni sregolate; non ostinarsi in una opinione di cui è prevenuto; amare soltanto i piaceri onesti; cercare di essere popolare e grave, con che si farà amare dai popoli; se ha deferenza per alcuno, non essere cieco sui difetti di lui, nè chiudere gli occhi sulle buone qualità di chi egli odiasse; ami le ricchezze, ma per ispargerle sugli altri; da ultimo non decida le cose dubbie, e nel dire il suo parere non abbia mai l'aria di affermare.

Quando esci di casa assumi un contegno modesto, siccome suoli quando fai visita a qualche gran signore. Manifesta i tuoi ordini al popolo con quella gravità, onde assisteresti a qualche grande solennità. Misura gli altri da te stesso, nè fare ad altrui ciò che non vorresti fosse fatto a te. Quando sei solo, non cessare per ciò di essere modesto; quando tratti qualche affare, ponvi tutta la tua attenzione. Nell'ordinario commercio della vita civile, mostrati schietto. Tali virtù non devi mai trascurare neppure se ti trovassi confinato tra popoli barbari.

Può dirsi che un uomo merita fama di saggio, se non sia avido d'infarcire di cibi lo stomaco, se non

cerchi troppo i suoi comodi, se destro negli affari, discreto nelle parole, nè fa lega e società che colle persone saggie e virtuose.

§. II. *Regole per conformar bene il proprio contegno.*

Il libro delle costumanze dice: L'onestà e l'equità distinguono l'uomo saggio dagli altri, e queste due virtù traggono origine dai regolati moti del corpo, dalla dolcezza e serenità del volto, e dalla decenza delle parole.

Quando uno ti parla, non tendere l'orecchio per udire; non alzare la voce per rispondergli, come se sgridassi qualcuno; non guardarlo colla coda dell'occhio; non essere distratto, onde non creda che tu pensi a tutt'altro. Non camminare con passo altiero ed in aria orgogliosa. Quando stai ritto in piedi, non alzarne uno in aria; quando sei seduto, non incrociare le gambe. Quando lavori, non istare a braccia nude; quando hai caldo, non sciorinare gli abiti per asolare. Con chiunque ti trovi, tieni sempre coperta la testa. In letto sta sempre in positura decente. Nel conversare guardati dal mostrarti dispettoso o beffardo, non parlare con troppa fretta, nè gli altrui difetti sieno mai soggetto de' tuoi discorsi; non asserire mai nulla sopra semplici conghietture, nè sostenere la tua opinione con ostinazione.

I discepoli di Confucio narrano, che il loro maestro parlava assai rado in casa, talchè uno al vederlo avrebbe creduto non sapesse parlare, mentre all'incontro se era a Corte facevasi ammirare per la sua eloquenza: nessuno meglio di lui sapeva adattarsi al gusto ed alla qualità delle persone cui parlava; ai mandarini inferiori sapeva infondere rispetto con una

cert'aria di nobiltà che spirava da' suoi discorsi; con una eloquenza dolce e facile s'insinuava piacevolmente nell'animo dei mandarini superiori; non parlava che a proposito e quando fosse necessario: nel mangiare e nell'andare a letto osservava un profondo silenzio.

§. III. *Regole pel vestito.*

Il libro *Y-li* parlando delle ceremonie che si usano nel dare il primo berretto ai giovani, dice: Il maestro delle ceremonie nel mettergli sul capo il berretto, gli dirà queste parole: « Pensa che ora prendi l'abito degli adulti e che esci dall'infanzia; lasciane dunque anche i sentimenti e le intenzioni; assumi modi gravi e serii; t'applica di buon senno allo studio della sapienza e della virtù, e renditi con ciò meritevole di una vita lunga e felice ».

Secondo le prescrizioni del libro delle costumanze non è permesso ad un figlio, che ha vivi ancora il padre e la madre, di vestirsi di bianco (1). È pure proibito ad un capo di famiglia, a cui sieno morti i genitori, portar abiti di vari colori, anche dopo terminato il triennio di lutto.

Non si diano ai fanciulli abiti di seta o foderati di pelliccia.

Confucio dice: « Chi, mentre pensa emendare i « propri costumi, arrossisce di vestire positivo e di « non avere per vivere che alimenti grossolani, mo- « stra chiaro che pochi progressi ha fatti nella via « della virtù ».

(1) Il bianco è presso i Chinesi il colore da lutto.

§. IV. *Regole a tavola.*

Quando inviti alcuno a pranzo, o siedi alla sua mensa, sii attento ad usare tutte le buone creanze; non mangiare con avidità, non bere a lunghi sorsi, non fare rumore colla bocca, non rosicchiare le ossa nè gettarle ai cani, non succhiare il brodo avanzato, non mostrarti voglioso d'un piatto o d'un vino particolare, non ripulirti i denti, non soffiare sulla zuppa troppo calda, non fare una salsa diversa ad una vivanda messa in tavola. Mangia a miccino, mastica bene i cibi, nè riempier troppo la bocca.

Sebbene alla tavola di Confucio non vi fossero nè delicature nè ricercatezza di cibi, pure voleva che il riso fosse ben cotto; nè mangiava mai carne o pesce se non ammorsellato. Se per l'umido o pel caldo il riso aveva fermentato, o la carne cominciato appena appena a guastarsi, o s'era mal cotta, tosto se ne avvedeva, e non ne toccava. Era poi assai moderato nell'uso del vino.

Gli antichi imperatori mirarono ad impedire l'abuso che può farsi del vino, ordinando ai convitati di farsi l'un l'altro molti inchini tutte le volte che bevono.

Cotesti amatori della buona tavola, dice *Mencio,* sono degni di tutto il disprezzo; perchè non pensando essi che a soddisfare gli appetiti del senso ed a trattar bene la più vile parte di loro, nuociono alla più nobile e degna di ogni cura ed attenzione.

Capitolo IV. — *Esempi su queste massime, tratti dai tempi antichi.*

§. I. *Intorno alla buona educazione.*

La madre di *Mencio* abitava in un luogo presso cui erano molti sepolcri. Il giovinetto *Mencio* stava con piacere a considerare tutte le ceremonie che vi si praticavano, e ne' suoi giuochi fanciulleschi spesso le imitava. La madre essendosene accorta, stimò quel luogo mal opportuno all'educazione del figlio; mutossi quindi di casa ed andò a stare presso un pubblico mercato. Il giovinetto al vedere tante botteghe e mercanti, e il movimento vivissimo del popolo che vi si adunava, ne' suoi giuochi soleva imitare quell' affaccendarsi e le diverse positure delle persone. « Anche questo luogo » disse la madre « è disadatto « a dare a mio figlio un'educazione conveniente ». Abbandonò quell'abitazione e ne prese un'altra presso una scuola pubblica. *Mencio* che attentissimo osservava tutto quello che ivi accadeva, vedendo gran moltitudine di giovani mettere in pratica le regole della civiltà e buona creanza, farsi l'un l'altro dei presenti, rispettarsi, cedersi il passo, usare le ceremonie prescritte nel visitarsi, non aveva maggiore divertimento che imitarli. « Ora sì » disse la madre « potrò alle« var bene mio figlio ».

Mencio ancora giovinetto, visto un vicino ammazzare un maiale, domandò alla madre, perchè l'avesse ammazzato. « Per te » rispose ella sorridendo; « egli vuole regalartene ». Ma riflettendo poi che suo figlio cominciava ad avere l'uso della ragione, e temendo che se si fosse accorto ch'ella aveva voluto la baia di

lui, non si avvezzasse a mentire e ad ingannare gli altri, ne comperò per darglielo a desinare.

§. II. *Esempi intorno ai cinque doveri.*

Il principe *Ki* che portava il titolo di *Tsu*, come a dire marchese, barone, vedendo che l'imperatore *Ceu* suo nipote abbandonavasi interamente al lusso, alla mollezza e alle più schife libidini, lo ammonì severamente intorno alla sua condotta; ma l'imperatore lungi dal seguirne i consigli, lo cacciò in prigione. Alcuni consigliavano il principe a fuggire e gliene offrivano i mezzi: « Me ne guardi il Cielo » rispose; « dovunque io andassi, la mia presenza manifesterebbe al popolo i vizi e la crudeltà del mio nipote ». S'appigliò piuttosto al partito di fingersi imbecille, e commetteva azioni da farlo credere mentecatto veramente: d'allora in poi non fu più trattato che come vile schiavo, ed ebbe agio di sottrarsi agli occhi del popolo.

Il principe *Pi-kan*, anch' egli zio dell' imperatore, vedendo andati a vuoto i consigli di *Ki*, « Che sarà « del popolo » disse « se lasciamo infracidire l'imperatore ne' suoi vizi? Io non posso tacere, se dovessi « anche perderci la vita; gli farò conoscere il torto « che fa alla propria riputazione ed il pericolo cui « espone l'impero ». Detto fatto andò a trovarlo e gli rinfacciò i disordini della sua vita; l'imperatore l'ascoltò con aria mista d'indegnazione e di furore, e gli rispose: « Dicono che il cuore dei savi sia diverso « da quello degli altri uomini; voglio accertarmene »; ed ordinò sull'istante che allo zio fosse sparato in mezzo il corpo, e si osservasse attentamente quale ne fosse la forma del cuore.

Udita questa morte crudele il principe *Nei*, fratello dell'imperatore, disse: « Quando un figliolo ha av« vertito fin tre volte suo padre senza frutto, non si « ristà per questo, ma cerca commoverne il cuore « colle lagrime e coi pianti. Quando un ministro ha « dato tre volte consigli salutari al principe, nè fu« rono ascoltati, è creduto aver egli adempito il suo « dovere, ed ha diritto di ritirarsi. Ciò farò io pure ». In fatto esulò spontaneo dalla patria, trasportando seco i vasi per le ceremonie funebri, onde vi fosse almeno qualcuno della famiglia imperiale che rendesse due volte l'anno i soliti onori agli avi defunti. Confucio vanta moltissimo questi tre principi, e ne parla come di veri eroi che segnalarono il loro zelo per la patria.

La principessa *Kung-kiang* era stata promessa sposa al principe *Kung-pe*, ed essendo questi morto prima di sposarla, ella volle mantenergli la promessa fede col non prendere altro marito. Per quanto la esortassero i parenti a contrarre nuove nozze, ella non vi acconsentì, e scrisse un'ode nella quale giurava di morire prima di maritarsi.

Due principi di regni vicini, avendo contestazione tra loro intorno a certa porzione di terreno, di cui l'uno e l'altro pretendeva essere padrone, convennero di scegliere per arbitro *Ven-vang*: « Egli è un prin« cipe equo e virtuoso » dissero « e deciderà subito la « questione ». Partono insieme, e toccato appena il territorio di *Ven-vang*, vedono dei contadini cedersi tra di loro una porzione di campo che poteva essere contestata, e dei viandanti cedersi per onoranza il mezzo della via. Entrati poi nella città, scorgono i giovani levare d'in su le spalle ai vecchi i carichi,

per sollevare quelli e portarli essi medesimi. Ma giunti che furono nella città reale, e visti i modi cortesi e rispettosi di quel popolo ed i segni di onore e di stima che a vicenda si rendevano l' un l' altro, « Stolti che « siamo! » dissero « noi non meritiamo tampoco di « camminare sulle terre di un principe così saggio »; e tosto l'uno cedette all'altro la terra contestata, e poichè ciascuno ricusò di riceverla, rimase quella indipendente ed immune da ogni diritto padronale.

Nulla dirò intorno al terzo paragrafo che riguarda il modo di regolare i costumi; nè intorno al quarto che riguarda le leggi della cortesia e della modestia, perchè ne ho già recato gli esempi.

PARTE SECONDA.

Capitolo I. — *Pensieri di moderni.*

§. I. *Sull'educazione della gioventù.*

L' imperatore *Sciao-li* della famiglia degli *Han*, essendo vicino a morire diede al principe suo figlio, che doveva succedergli, questo consiglio: « Se ti si « offra occasione di fare una cosa qualunque, sia buona « sia cattiva, non dir mai, è cosa da nulla. Di tutto « devesi far caso; per piccolo che sia, non v'ha bene « che non si debba fare, nè male che non debbasi « evitare ».

Il ministro *Lieu-pi* insegnava a' suoi figli, che chi non ha a cuore il proprio buon nome, disonora i suoi avi e cade in cinque vizi, contro i quali non è precauzione che basti. Ve li voglio annoverare, perchè ne prendiate quell'orrore che meritano.

Il primo è, che tali persone van perdute dietro piaceri e la ghiottornia; pensano solo ai comodi ed

all' interesse proprio, e soffocano nel proprio cuore ogni sentimento di pietà che la natura ispira per gl' infelici.

Il secondo è, che nessun amore hanno per gl'insegnamenti degli antichi savi, nè provano rossore e vergogna quando paragonano la propria condotta cogli egregi esempi lasciatici dai grandi uomini dei passati tempi.

Terzo, disdegnano quelli che sono da più di loro, ed amano gli adulatori che li divertono con lazzi e frivolezze; guardano con occhio geloso le virtù degli altri, e ne scrutinano i difetti per farli pubblici; ogni merito ripongono nel fasto e nella vanità.

Quarto, gran pensiero si danno dei banchetti e delle commedie, trascurando ogni dovere più importante.

Quinto, agognano le cariche e le dignità, e per ottenerle ricorrono a qualunque viltà e si fanno schiavi di chi può darle.

Non dimenticate mai, miei cari figlioli, aggiunse *Lieu pi*, che le più illustri dinastie ebbèro per gradini a salire lentamente, la pietà figliale, la fedeltà, la temperanza e l'applicazione dei loro capi; ed in breve le precipitarono il lusso, l'orgoglio, l'ignoranza, l'ignavia e la prodigalità dei figli che degenerarono dalle virtù degli avi.

Fan-sce, primo ministro e confidente dell'imperatore, aveva un nipote che continuamente gli faceva istanza affinchè col suo credito gli procurasse cariche. Al nipote giovine ancora e senza esperienza *Fan-sce* mandò questa istruzione: « Se vuoi meritare la mia protezione, caro nipote, comincia a mettere in pratica i consigli che sono per darti: 1° Sii da ogni

altro distinto per figliale pietà e per modestia, sommesso a' tuoi genitori ed a tutti quelli che hanno su te qualche autorità; nelle tue azioni non trasparisca mai ombra di superbia e di orgoglio. 2° Stámpati bene in mente che per coprire le grandi cariche è necessaria applicazione indefessa e gran corredo di cognizioni: non perdere dunque il tempo, ed arricchisci la mente delle massime lasciateci dagli antichi saggi. 3° Non istimarti un gran che; confessa il merito altrui, e rendi a ciascuno l'onore che gli è dovuto. 4° Non distrarre la mente dalle gravi occupazioni, nè sciuparti in sollazzi poco convenienti al saggio. 5° Sta in guardia contro il piacere del vino, che è veleno alla virtù; l'uomo della miglior indole, se si abbandona a questa vile passione, ben presto diventa intrattabile e feroce. 6° Sii discreto nelle parole; chi parla molto si attira l'altrui disprezzo e sovente anche brighe spiacevoli. 7° Nessuna maggiore consolazione che farsi degli amici, ma per conservarli, non essere troppo sensitivo, non fare come quelli che si offendono e vanno in collera per qualunque motto sfuggito ad altri, che loro dispiaccia. 8° Pochi si vedono che non prestino orecchio alle parole lusinghiere, e che dopo aver gustato il dolce delle lodi insinuate a tempo, non concepiscano di sè un'alta idea: non cader mai in simile difetto, ed invece di lasciarti adescare dagli astuti adulatori, li considera come tanti seduttori che vogliono ingannarti. 9° È costume del volgo ignorante ammirare gli uomini vani che fanno pompa di gran codazzo di servitori, della magnificenza degli abiti e di tutto quanto il lusso ha inventato per dare una preminenza che di rado è sostenuta dal merito; ma i savi riguardano quelle cose con

occhio di compassione, nè altro pregiano che la virtù. 10°. Tu mi vedi nell'apice della prosperità e della grandezza; ma compiangimi, caro nipote, anzichè invidiare la mia sorte. Io mi considero come uno i cui piedi vacillano sull'orlo d'un precipizio, o che cammina su fragile ghiaccio. Credimi, le grandi cariche non rendono l'uomo felice; gran che se in esse egli conserva la virtù. Accetta pertanto un consiglio ch' io vo' darti, frutto della mia lunga esperienza: chiuditi nella tua casa, vivi ritirato, coltiva la sapienza, temi di mostrarti fuori troppo presto, e merita gli onori fuggendoli; chi troppo lesto cammina, rischia d'inciampare e cadere. La providenza è dispensiera delle grandezze e delle ricchezze: è duopo aspettare che le dia».

§. II. *Sui cinque doveri.*

L'autore parla in particolare dei doveri dei servi; delle ceremonie prescritte per dare il primo berretto ai giovani; degli onori funebri da rendersi ai defunti; del lutto triennale; della cura con cui fuggire le ceremonie introdotte dai settari; dei doveri de' magistrati; delle cautele da aversi nei matrimoni; dell'amore tra fratelli e tra amici. Poichè le sue riflessioni intorno a ciò sono comprese in gran parte nel libro precedente, riferirò soltanto quelle, delle quali non ho finora parlato.

Una volta sarebbe stato scandalo e caso di punizione il mangiar carne e bever vino durante il lutto pei genitori: come i tempi cambiarono! ora si veggono fino i mandarini, in un tempo come quello, consacrato al dolore ed alla tristezza, visitarsi l'un l'altro, darsi banchetti; nessuno ha riguardo di contrarre matri-

monio; tra il popolo si fanno inviti di parenti, di amici, di vicini, a banchetti che durano l'intiero giorno, e nei quali non manca chi si ubbriaca. O costumi quanto siete mutati!

Le costumanze dell'impero vogliono che durante il lutto uno si astenga dalla carne e dal vino, da questa legge eccettuando soltanto gli ammalati e quelli che hanno toccato i cinquant'anni, ai quali è permesso prender brodi e mangiare carne salata; ma è loro precisamente proibito il nutrirsi di carni delicate e assistere a banchetti. A maggior ragione è loro vietata ogni sorta di piaceri e di divertimenti. Non mi estendo a parlare di ciò, perchè vi sono leggi nell'impero per punire quelli che si rendessero colpevoli di tali eccessi.

Quegli uomini superstiziosi che prestano credenza alle menzogne della setta di *Fo*, credono aver soddisfatto ai doveri essenziali verso i morti loro parenti, quando copersero di doni l'idolo, ed offrirono carni a' suoi ministri. Pretendono questi impostori che tali offerte cancellino i peccati dei morti, ed aprano loro le porte del cielo. Udite che cosa insegnava il celebre *Yen* a'suoi figli: « La nostra famiglia ha sempre con« futato con sapienti scritti le false dottrine di questa « setta: guardatevi bene, miei cari figli, di lasciarvi « trar dietro a quelle vane e mostruose invenzioni ».

Quando pensi ad accasare tuo figlio o tua figlia, non cercare nello sposo o nella sposa altro che l'indole buona, la virtù e la saggia educazione ricevuta dai genitori; queste doti preferisci a tutti gli onori e le ricchezze. Un marito savio e virtuoso, sia pur povero e di bassa condizione, può un giorno divenire ragguardevole per dignità e ricchezze; all'incontro è

cosa indubitata che un marito vizioso, per ricco che sia e nobile, cadrà presto nel disprezzo e nell'indigenza.

La grandezza o la rovina delle famiglie procede spesso dalle donne; se quella che tu sposi ha grandi ricchezze, facilmente ti disprezzerà ed il suo orgoglio spargerà la dissensione in casa. Sia pure che questo ricco parentado ti elevi ed arricchisca; ma se hai un po' di punto, non arrossirai di andare alla tua donna debitore di queste ricchezze e di questi onori?

Il dottore *Hu* soleva dire: « Quando mariterai tua figlia, cercale lo sposo in una famiglia più illustre della tua; poichè ella gli sarà sempre ubbidiente e rispettosa, e nella famiglia regnerà la pace. Quando invece mariterai tuo figlio, dàgli una donna di famiglia da meno della tua, e potrai esser certo che tuo figlio godrà sempre la pace in casa, e che in sua moglie non verrà mai meno il rispetto che gli deve ».

Il dottore *Sciṅg* diceva a ragione che, onde l'amicizia sia durevole, è necessario che gli amici si rispettino l'un l'altro e si avvertano reciprocamente dei propri difetti. Se per amici sceglierete quelli che vi adulano e vi sollazzano con piacevoli motti, con scherzi e lazzi, vedrete presto finire un'amicizia sì frivola.

§. III. *Intorno al vegliare sopra se stesso.*

Un antico proverbio dice, che chi vuol divenire virtuoso, somiglia un uomo che prende ad arrampicarsi su per un monte scosceso; e chi si dà in preda al vizio, somiglia colui che scende per un pendio assai ripido.

Il dottore *Fan-ciung-siuen* tali ammaestramenti dava

a' suoi figli ed a' suoi fratelli: « Quando trattasi di censurare altrui, i più sciocchi diventano sapienti; quando di censurare se stesso, i più sapienti diventano sciocchi. Adoperate per voi quella severità onde censurate il prossimo, ed abbiate per lui quell'indulgenza che per voi stessi avete ».

« Il cuore dell'uomo somiglia un terreno eccellente, e i semi che vi si gettano sono la virtù, la dolcezza, la giustizia, la fedeltà e la clemenza. I libri dei savi e gli esempi degli uomini illustri sono gli stromenti onde quel terreno vien coltivato. Gli errori del secolo e le passioni sono le cattive erbe, le spine che vi crescono, i vermi che rodono e divorano la semente. La cura, la vigilanza, l'attenzione sopra se stesso, l'esame della propria condotta sono le fatiche adoperate per innaffiare e coltivare la terra: quando finalmente uno arriva alla perfezione, è quello il tempo del ricolto ».

Così si esprime il dottore *Hu-ven-ting*: « Chi aspira alla sapienza, poco conto deve fare delle delizie del secolo, nè lasciarsi abbagliare dal vano splendore degli onori e delle ricchezze. Pei principi gonfi di loro grandezza, unica distinzione è il fasto e l'orgoglio; sale pomposamente addobbate, mensa fornita d'ogni delicatezza e con tutta la magnificenza immaginabile; gran numero di signori e di servi che li circondano e loro fanno corteggio. Per verità se io fossi al loro posto, mi guarderei bene dall'imitarli. Chi bramasse essere veramente saggio, deve detestare il lusso, ed invece d'avvilire l'animo occupandolo d'inezie, sollevarlo colle cognizioni più sublimi; rammenti l'esempio del celebre *Ciu-ko-kung-ming*, che fioriva ai tempi dell'impero degli *Han*. Senza desiderio nè ambizione viveva egli tranquillo nel

borgo di *Nan-yang*, occupato a lavorare la terra e ad aquistare la sapienza. Ma *Lieu-pi*, generale delle truppe imperiali, colle sue preghiere giunse a tanto, d'indurlo ad abbracciare la professione delle armi. *Ciu-ko* aquistossi tanta autorità nell'esercito, che dopo aver spartito i campi e le provincie, divise tutto l'impero in tre parti. In quell'auge di autorità quante ricchezze avrebbe egli potuto accumulare! udite nondimeno quale discorso tenne all'erede dell'impero: « Ho » diss' egli « nella mia terra natale ottocento « gelsi da nutrire bachi da seta; ho millecinquecento « bubulche di terreno, che coltivate con cura daranno « abbondantemente di che vivere a' miei figli ed ai « nipoti. Tanto basta per loro, nè io accrescerò le « mie ricchezze: unico mio desiderio è di procurare « il bene dell'impero, e per provare a vostra maestà « la sincerità e verità di mie parole, io le prometto « che alla mia morte non si troverà nè riso ne' miei « granai, nè danaro nel mio scrigno ». Il che avvenne come aveva promesso ».

Capitolo II. — *Esempi da autori moderni.*

§. I. *Sull'educazione.*

Un uomo di lettere, chiamato *Liu*, nativo della città di *Lien-tang*, aveva formato, con molti altri suoi concittadini, come una società, per meglio insieme dar opera alla propria perfezione. Avevano tra loro fissato queste leggi da mantenere inviolabili: 1° Tutti i membri della società avevano obbligo di radunarsi spesso insieme per istimolarsi l'un l'altro alla virtù; 2° dovevano a vicenda avvertirsi dei difetti di ciascuno; 3° nelle feste e nelle solennità riunirsi per passarle

insieme; 4° assistersi nei reciproci bisogni, ed esser l'uno di sollievo all'altro nei dolori e nelle afflizioni; 5° se uno della società facesse qualche azione degna di lode, veniva scritta in un apposito libro per conservarne memoria; 6° così se uno commetteva qualche grave fallo, notavasi anche questo nello stesso libro; 7° finalmente quel membro della società, che avvertito tre volte de' suoi errori, non se ne emendava, rimaneva per sempre escluso dalla società ed il suo nome cancellato dal ruolo.

Il mandarino *Hu-yuen* spesso si lamentava che i giovani dati allo studio per farsi strada alle magistrature, si appagassero di attendere ad una vana eloquenza, senza darsi pensiero di approfondire la dottrina degli antichi savi, e di formarsi sugli esempi di quelli. Per questo egli spiegava a' suoi discepoli soltanto quello che di più importante insegnavano gli antichi libri intorno alle regole dei costumi ed alle doti che bisogna avere per ben governare; ne' suoi discorsi mirava solo a spiegare il senso dei libri antichi, e sprezzando i fiori dell'eloquenza, non islanciava proposizione che non avesse l'appoggio di solidi ragionamenti. In breve la sua fama fu sparsa in ogni parte, e più di mille discepoli ad un tempo imparavano la sapienza e la virtù da un maestro tanto eccellente. Mentre era mandarino degli uomini di lettere nella città di *Hu-ciu*, aperse due scuole; ad una venivano ammessi soltanto quelli dotati di distinto ingegno, i quali v'attendevano ad approfondirsi nella dottrina degli antichi, ed a penetrare quanto essa ha di più sublime; l'altra era per quelli che si segnalavano per particolare prudenza, e venivano ivi istruiti nell'aritmetica, negli esercizi delle armi e nel modo

di governare. Questi numerosi discepoli poi si sparsero per tutto l'impero, e distinti come erano dalla comune per dottrina, modestia ed integrità di costumi, chi li vedeva, subito conosceva ch'erano discepoli del mandarino *Hu-yuen*.

§. II. *Esempi sui cinque doveri.*

Unico pensiero del giovine *Si-pan* era aquistare la sapienza e la virtù; suo padre passato a seconde nozze, aveva preso a volergli sì male, che lo cacciò di casa. Il giovinetto non potendo indursi a distaccarsi dal padre, piangeva giorno e notte, nè avea mai voluto abbandonare la casa: finalmente il padre, non profittando le minacce, usò le percosse, ed il figlio costretto ad andarsene, rizzossi una capannuccia presso la casa paterna, dove continuò ad andare ogni mattina a rigovernare le camere, com'era solito fare dapprima. Ne crebbe l'ira del padre, talchè fece atterrare quella capanna ed allontanò affatto dalla sua presenza il figlio. Non si mutò per questo l'animo di *Si-pan*, il quale, andato ad abitare meno lontano che potè, mattina e sera veniva a presentarsi al padre per complir seco. In questo modo passò un anno, senza che gli aspri modi onde veniva ricevuto, potessero scemarne l'amore e il rispetto figliale. Finalmente il padre riconobbe quanto ingiusto fosse l'odio suo, e paragonata l'asprezza de' suoi modi col tenero amor del figlio, riprese sentimenti più umani e richiamollo in casa. In appresso i genitori di *Si-pan* morirono; e dopo compito il triennio di lutto, avendogli proposto i suoi minori fratelli di spartire l'eredità, egli vi acconsentì; ma come regolossi egli? « Sono in casa » disse « molti servi di età decrepita nè più in grado di

« servire; io li conosco da gran tempo, tagliati alla « mia maniera: voi durereste fatica a ben dirigerli; « resteranno dunque con me. Vi ha case mezzo di« roccate e terre sterili; le terrò per me, che le col« tivo fin dalla prima gioventù. Quanto ai mobili da « spartire, io terrò questi vasi mezzo rotti e quei vec« chi arnesi che cadono in pezzi, giacchè me ne sono « servito sempre, e questi andranno in conto della « mia porzione ». Così egli, sebbene il maggiore della famiglia, prese per sè tutto quello cui in siffatte divisioni si suol dare lo scarto. Anzi avendo i suoi fratelli dissipàta tutta la loro parte, divise ancora con essi il poco che gli restava.

Huen-yu, divenuto sì celebre in tutto l'impero, racconta che dello splendore di sua casa andava debitore ai savii consigli della madre. « Un giorno » dice egli « presomi in disparte, ella così mi parlò: « Andai a trovare il primo ministro, mio parente, il « quale dopo le solite gentilezze mi disse: — Voi avete « un figlio; s'e' sale alle dignità e intendete che tro« visi in bisogno, traetene buon augurio per la sua « vita futura; se all'incontro vi viene udito che pos« siede grandi ricchezze, che la sua scuderia è ripiena « di cavalli, e che va con abiti magnifici, abbiate quel « lusso e quella ricchezza come presagio di presta « rovina. — Nè io, aggiunse la madre, ho mai dimen« ticato questi riflessi così sensati. Poichè come può « darsi che un uomo collocato nelle cariche possa « ogni anno mandare ai parenti vistose somme di « denaro e ricchi presenti? Se questi sono i suoi ri« sparmi ed il superfluo del suo onorario, non lo bia« simo; ma se è il frutto delle sue ingiustizie, in che « differisce egli da un assassino? Che se è tanto destro

« da sottrarsi alla severità delle leggi, come può egli « soffrire se stesso, come non arrossisce di confu- « sione? »

Durante il regno della dinastia di *Han*, una giovine chiamata *Scin*, di sedici anni sposò un uomo, che dopo il matrimonio dovette partire per la guerra. Vicino a partire, disse alla moglie: « Chi sa se mi sarà « dato ritornare; io lascio qui una madre assai vec- « chia, nè ho un fratello che possa prendersene cura; « poss'io far conto su te, se dovessi morire; vorrai « tu averne cura? » La sposa con tutto il cuore rispose di sì, ed il marito partì senz'alcuna inquietudine per questo. Indi a poco giunse la notizia di sua morte, e la vedova, fedele alla promessa, ebbe di sua suocera una cura particolare; filava tutto il giorno e tesseva stoffe per guadagnar di che sostentarla. Dopo i tre anni di lutto, i parenti di lei pensarono a darle un altro marito, al che ella si rifiutò, adducendo la promessa fatta al marito, e protestando che sarebbesi data la morte prima di passar ad altre nozze. Una risposta così risoluta chiuse la bocca ai parenti; e divenuta padrona di se stessa, ella per ventott'anni continui non cessò di prestare alla suocera i soccorsi che avrebbe potuto il miglior de' figli; ed essendo morta quella di ottant'anni, la nuora vendette campi, case e quanto possedeva per farle magnifici funerali e procurarle onorevole sepoltura. Questa sì generosa azione fece tanto senso al governatore delle città di *Hoai-ngan* e *Yang-ceu* che ne mandò la relazione all'imperatore, il quale ricompensò la generosa pietà della donna col dono di 4240 once d'argento, e coll'esenzione da ogni tributo per tutta la vita.

Al tempo della dinastia dei *Tang*, il primo mi-

nistro dell' impero, chiamato *Ki-cie*, aveva una sorella pericolosamente ammalata; avvenne che nel farle scaldare un brodo gli si appiccò fuoco alla barba, e la sorella dolente di questo inconveniente, « Ahi! fratello » disse « tanti servitori che abbiamo « in casa, perchè prendervi voi stesso tanta pena? « — Lo so » egli rispose « ma noi siamo vecchi « ambedue, e forse non s'offrirà più l'occasione di « farvi simili servigi ».

Mentre *Pao-hiao* era governatore della città di *King-sao*, detta ora *Sin-gon*, gli si presentò uno della più vil plebe. « Ebbi altra volta un amico » gli disse « che mi mandò cento once d'argento: ora essendo « morto lui, volli restituire questa somma al figlio, « ma egli ricusa assolutamente di riceverla. Prego « voi pertanto di farlo venir qua, e comandargli di « ricevere ciò che è suo »; e depose l'argento nelle mani del governatore. L'altro, fatto venire, protesta che suo padre non aveva mai dato a nessuno quelle cento once d' argento. Il mandarino non potendo chiarirsi di nulla, voleva restituire l' argento or all' uno or all' altro; senza che alcuno dei due volesse riceverlo, dicendo che non era suo. Intorno a che il dottore *Liu-yang* esclama: « Dicasi poi che « non v' ha persone probe, e che è impossibile imi« tare gl'imperatori *Yao* e *Sciun*. A chi sostiene un « tale paradosso, opporrò solo quest'esempio ».

Song-quang, già precettore del principe ereditario, presentò all' imperatore *Siuen-ti* una supplica, nella quale, dopo aver esposto ch' era in età assai avanzata, chiedeva che gli fosse permesso ritirarsi a casa sua. L'imperatore glielò concesse, e gli fece dono d'una grossa somma di danaro, alla quale un

altro ricco dono aggiunse il principe ereditario. Il buon vecchio tornato alla patria si faceva ogni giorno imbandire abbondantemente la mensa, per convitare i vicini ed i parenti; e di quando in quando chiedendo al suo intendente quanto danaro ancora gli restasse, gli comandava di comperare ciò che vi fosse di meglio. Questa spesa giornaliera recava dispiacere ai figli, i quali andarono dagli amici del padre per impegnarli a fargli su ciò qualche rimostranza. « Noi speriamo bene » dicevano « che nostro « padre, colmato di onori e di ricchezze, vorrà pen« sare a porre solido fondamento alla famiglia e « lasciarci un ricco patrimonio. Vedete però che « spese faccia ogni giorno in banchetti ed allegrie; « non farebbe meglio comprar campi e case? » Gli amici promisero di parlarne al vecchio, ed appena se ne presentò occasione opportuna, gli esposero le cagioni di lamento ch' egli dava ai figli. « Mi ma« raviglio moltissimo de' miei figli » loro rispose; « credono forse ch' io rimbambisca e che abbia di« menticato quello che debbo alla mia posterità? « Sappiano ch' io lascerò loro tanti campi e case che « bastino e ne sopravvanzi pel loro mantenimento, « se sapranno valersene; ma non credano che io « aumentando le loro sostanze voglia contribuire a « fomentarne l'inerzia. Ho sempre inteso, che dare « grandi ricchezze a un uomo saggio, gli è snervarne « la virtù; e darne a uno stolto, gli è accrescerne « i vizi. Il danaro che ora spendo mi fu dato dal« l'imperatore per sollievo e ricreamento della mia « vecchiaia. Non è giusto che ne approfitti secondo « le sue intenzioni, e che per passare più lietamente « il poco tempo che mi resta a vivere, mi sollazzi « coi parenti e cogli amici? »

Tang-teu aveva due figlie giovinette, l'una di diciannove anni, l'altra di sedici, dotate ambedue di rara bellezza e di maggiore virtù, sebbene non avessero ricevuto altra educazione che quella che suolsi dare comunemente in campagna. Nel tempo che i fuorusciti infestavano l'impero, invasero essi d'improviso il villaggio di queste giovinette, le quali per sottrarsi agli oltraggi e crudeltà di questi, si nascosero nelle caverne delle montagne. Ma i briganti ne le ebbero ben presto tratte fuori, e le condussero via quali vittime destinate a saziarne la brutale passione. Dopo un lungo tratto di cammino giunsero all'orlo d'un precipizio, dove la maggiore voltasi alla sorella disse: « Egli è meglio perdere « la vita che la pudicizia », ed in così dire gettossi nell'abisso; la minore non tardò ad imitarne l'esempio, ma nella caduta non rimase morta, e n'ebbe soltanto rotte le gambe. I briganti, sebbene rimanessero stupefatti a quello spettacolo, continuarono il cammino senza darsi pensiero di quello ch'era di esse avvenuto. Il governatore della città vicina annunziò all'imperatore l'occorso; e sua maestà, per eternare la memoria di un'azione così bella, fatto un magnifico elogio della virtù delle due giovani, esentò per sempre da ogni tributo la loro famiglia ed il villaggio dove abitavano.

Leao-yung ancora assai giovane, perduti i genitori, vivea nella stessa casa in buona unione con quattro altri fratelli, e tutti avevano i beni in comune. Avvenne che avendo gli altri quattro preso moglie, la concordia fu subito turbata dalle donne; l'una aveva inimicizia coll'altra, e ad ogni tratto eranvi dispute e querele. Finalmente esse doman-

darono che si facesse la divisione dei beni e la separazione d' abitazione. *Leao-yung* fu afflittissimo di questa domanda; e per mostrare quanto dolore ne provasse al cuore, raduna i fratelli e le loro donne nella sua camera, e chiusa la porta, prende un grosso bastone e battendoselo fortemente sulla testa esclama: « Ahi! infelice *Leao-yung*, che ti « giova vegliare continuamente su tutte le tue azio- « ni, applicarti tanto allo studio della virtù, medi- « tare sempre la dottrina degli antichi sapienti! Ti « dai a credere di poter formare un giorno col tuo « esempio i costumi dell'impero, e non sei ancora « capace di conservare la concordia nella tua casa! » Questo spettacolo colpì talmente i fratelli e le loro donne, che gettatisi tutti ai piedi di lui, e colle lagrime agli occhi, gli promisero di mutare condotta. In fatto più non s'intese in casa il gridio di prima; si ristabilì la buona armonia, e vi regnò sempre dappoi la perfetta concordia degli animi.

§. *III. Esempi del vegliare sopra se stesso.*

Un tale domandava un giorno al mandarino *Ti-u-lun*, se, dacchè attendeva all'aquisto della virtù, era venuto a capo di spogliarsi di ogni affezione privata. « M'accorgo » rispose « che ancora non sono « giunto a questo punto, ed eccone la prova. Uno « mi offerse tempo fa un cavallo tanto veloce, che « faceva mille stadii in un giorno; e sebbene abbia « ricusato questo dono d'un uomo che poteva avere « delle mire d'interesse nel farmelo, tuttavia quando « devo proporre qualcuno per una carica vacante, « sempre mi si affaccia alla mente il suo nome. « Inoltre ogni volta che io sappia essere mio figlio

« leggermente incomodato, sebbene conosca che la « sua vita non è in pericolo, pure passo tutta la « notte senza dormire ed in tale agitazione, che mi « fa accorto che il mio cuore non è ancora del tutto « libero dalle affezioni private ».

Il mandarino *Lieu-quon* avea tale dominio sopra se stesso, che nessun avvenimento, per quanto fosse straordinario ed impreveduto, poteva menomamente turbargli la pace e la tranquillità dell'animo. Un giorno sua moglie si propose di farlo montar in collera, ed a questo fine diede alla serva gli ordini opportuni, che questa eseguì appuntino. Volendo il mandarino andare in Corte, erasi messo gli abiti più magnifici, e la serva passandogli accanto gli lasciò cadere a' piedi un ramino pieno di brodo, sicchè gli abiti del mandarino ne rimasero insudiciati, nè per quel giorno poteva comparire innanzi al re. Il mandarino senza tampoco cambiare di volto, si accontentò di dire alla serva colla solita pacatezza: « Vi siete scottata la mano? » poi si ritirò nella sua camera.

Il mandarino *Yang-scin* aveva fatto grandi elogi ad un letterato per nome *Vang-mi*, dai quali fu l'imperatore indotto ad affidare a quello il governo della città di *Sciang*. Avvenne che *Yang-scin* passò un giorno per quella città, onde il governatore, che gli era debitore della propria fortuna, venne tosto a fargli ossequio e ad offrirgli nello stesso tempo 160 once d'argento. Ma *Yang-scin* gettando su lui uno sguardo severo, « La prima volta che vi co« nobbi » disse « vi stimai un uomo saggio, e per « questo vi raccomandai all'imperatore; e voi non « m'avete conosciuto ancora? — Aggradite, vi prego,

« questo piccolo segno di gratitudine » riprese il « governatore; « è notte fitta, e nessuno ne saprà « nulla. — E che? » aggiunse il mandarino; « nessuno ne saprà nulla! non lo saprà forse *Tien?* « non lo sapranno forse gli spiriti? e voi ed io non « lo sapremo? Come potete dunque dire che non « lo saprà nessuno? » Queste parole coprirono di vergogna il governatore, che si ritirò tutto confuso.

Ciung-yn fu sino tre volte generale di tutte le truppe dell'impero. In quel posto sì elevato egli non si piccò mai di avere bei cavalli o di portare addosso profumi; se gli restava qualche momento di ozio, occupavasi a leggere; nessun caso faceva dei vani presagi e delle dicerie che si spargono qualche volta, e guardavasi bene dal riferirle all'imperatore. Abborriva i settari e specialmente i seguaci di *Fo* e del *Tao*; era severo co' suoi dipendenti quando commettevano qualche fallo, e liberale nel soccorrere i poveri e gli orfani. I suoi granai erano sempre pieni di riso per potere in tempo di carestia sollevare i miserabili; davasi gran cura di mantenere i pubblici ospizi; era magnifico nei banchetti che dava. Finalmente quando veniva a sapere che nella sua giurisdizione si trovassero fanciulle d'onesta famiglia, ma povere o prive di genitori, egli subito pensava a provederle del necessario, a trovar loro un marito della stessa condizione, e loro forniva liberalmente il corredo da nozze.

Il dottore *Lieu* andando a visitare gli amici, s'intratteneva talvolta con loro più d'un'ora, senza mai curvare menomamente il corpo, sì che pareva avere il petto e le spalle immobili; non dimenava nè piedi

nè mani, somigliava in somma una statua parlante; tanta n' era la modestia.

Li-uen-tsing faceva fabbricare una casa vicino al palazzo dell' imperatore: avendolo alcuno de' suoi amici avvertito che il vestibolo n' era tanto ristretto, che a mala pena un cavaliere vi avrebbe avuto spazio da voltarsi, egli sorridendo rispose: « Questa « casa apparterrà un giorno a' miei figli, ed il ve- « stibolo n' è abbastanza ampio per celebrarvi le « ceremonie de' miei funerali ».

N° XV.

FILOSOFIA ELLENO-GIUDAICA

§. 1.

FILONE.

(Vedi *Racconto Tom. VI, pag.* 687.

Filone adoprò a tutt'uomo onde mostrare, per via del sistema allegorico, il codice degli Ebrei qual vera sorgente di tutte le dottrine filosofiche e religiose (1).

Per interpretarlo in modo soddisfacente a sì ele-

(1) Nel trattato *Che il mondo è incorruttibile*, insinua chiaramente che Aristotele attinse a fonti sacre, il che per lui non vuol dir altro che il codice degli Ebrei. Αριστοτελης μηποτε ευσεβως και οσιως επισταμενος. Nel trattato *Del giudice* dice più chiaramente: των παρ' Ελλησιν ενιοι νομοθετων μεταγραψαντες εκ των ιεροτατων Μωσεως στηλων ecc. Zenone è citato come imitatore di Mosè nel trattato *Che ogni probo è libero*: Εοικε δε ο Ζενων αρυσασθαι τον λογον ωσπερ απο της πηγης της Ιουδαιων νομοθεσιας.

vata pretensione, ammette dapprima un senso letterale, avendo Dio voluto, com'ei dice, adattarsi alla debole capacità del popol suo. Ma questo senso che primo si presenta al pensiero del lettore, non è realmente che pel volgo; e chi meditò sopra la filosofia, chi purificossi colla virtù, chi s'elevò colla contemplazione a Dio e al mondo intellettuale, sa rompere il grossolano inviluppo della lettera, che cela al volgo le idee più sublimi, ed iniziarsi ai misteri di cui è ombra soltanto l'insegnamento elementare o letterale. Qui è un fatto storico, là un'immagine, più lungi un motto, una lettera, un numero, un uso o la visione d'un profeta, che coprono le verità più profonde, cui deve interpretare chi ha la chiave della scienza (1).

Su tal base piantansi i trattati filosofici e religiosi di Filone; da per tutto ricomparendo le stesse idee, le osservazioni stesse. La fonte cui attinge quanto egli attribuisce ai libri sacri della sua nazione, è questa pretesa scienza superiore, posseduta, secondo lui, dai soli iniziati. Che se ancora non adopera le voci *gnosi* e *gnostico* nel senso datovi poco dopo in Egitto, esclusiva fu però affatto la sua scienza e analoga a quella formata poi da' Gnostici. E lo mostra un passo del suo trattato *De' Cherubini* (2): un'occhiata chiarirà

(1) *De' sogni — Che Dio è immutabile — Della confusione delle lingue*,

(2) Detto che per la donna bisogna intendere *allegoricamente* (τροπικως) i sensi (αισθησιν), e che scostandosi dai sensi aquistasi la scienza, dissertato *allegoricissimamente* sopra alcune unioni citate nel Pentateuco, esclama di tratto: « Gli « uomini limitati si ritirino colle orecchie turate. Noi tras- « mettiamo i misteri divini a quelli che ricevettero la sacra « iniziazione, a quelli che praticano una verace pietà, che

quanto analoga sia al gnosticismo, e fin a qual punto lo preparò, attaccandosi ella medesima al platonismo, da cui tolse il sistema allegorico (1), che i Gnostici, i Neoplatonici, i Cabalisti e i dottori cristiani dei primi secoli spinsero tanto innanzi.

« non sono incatenati da vano apparato di parole o dai pre- « stigi de' pagani ». A tal esclamazione somigliante a quella che precedeva la celebrazione de' misteri, succede un'esclamazione, affatto mistica in vero, appoggiata ancora sugli esempi di Sara, Lia, Sefora, per mostrare che le virtù non son generate nè dagli uomini nè da se stesse, ma Dio le feconda e le fa nascere. Filone, che erasi fatto una specie di violenza per istrappare a se stesso tale rivelazione, volgesi poi a quelli che vagliono a comprenderlo, in patetiche espressioni: « O iniziati, le cui orecchie son purificate, ri- « cevete ciò nell'anima vostra, come i misteri che mai non « debbono uscirne; nol rivelate ad alcun profano; asconde- « telo e custoditelo in voi stessi come un tesoro incorruttibile « a guisa dell'oro o dell'argento, ma più prezioso che ogni « altra cosa, essendo la scienza *della gran cagione*, *della virtù*, « *e di ciò che nasce dall'una e dall'altra*. E se scontrate qual- « che iniziato, supplicatelo non vi asconda i nuovi misteri « ch' e' può conoscere, e non cessate prima d'averglieli tratti « fuori. Quanto a me, benchè io fossi iniziato ai grandi misteri « di Mosè, amico di Dio, tuttavia, avendo veduto Geremia, « m' accorsi che questo profeta pure era non solo iniziato « (μυστης) ma capo d' iniziati (ιεροφαντης), e non esitai ad « eseguire sua parola ». *De Cherub*. Non potrebbesi professare maggior entusiasmo per la scienza antica e misteriosa degli Ebrei. La predilezione per Geremia è anch'essa caratteristica. Gli Ebrei d'Egitto, alquanto gelosi e avversi a quei di Palestina, massime dopo che il gran sacerdote Onia ebbe costruito il tempio di Leontopoli, celebravano principalmente que' sapienti che, come Geremia, erano stati in Egitto.

(1) Filone allegorizza sopra Mosè, come Platone sopra Omero, *De Republ.* II.

L'ente supremo, secondo Filone, è la luce primitiva, la fonte d'ogni altra luce, donde emanano raggi innumerevoli a rischiarar le anime: è l'anima del mondo; e come tale, opera in tutte le parti (1). Esso riempie e limita tutto l'essere suo; le sue potenze (2) e virtù (αρεται) colmano e penetrano ogni cosa; è senza principio (αγεννητος); vive del prototipo del tempo (αιων) (3).

Imagine sua è il *logos*, forma più lucente che il fuoco, giacchè questo non è luce pura (4). Questo *logos* non dimora in Dio, giacchè, nell' intelligenza sua, l'ente supremo si forma i tipi o le idee di quanto deve compiersi nel mondo. Il *logos* è dunque il veicolo pel quale Iddio opera sull'universo, e può paragonarsi alla parola dell'uomo (Λογος προφορικος).

Essendo il *logos* il mondo delle idee, il κοσμος νοητος, per mezzo del quale Dio creò le cose visibili, è il Θεος πρεσβυτερος in paragone del mondo, che anch'esso è dio, ma dio creato, Θεος νεοτερος. Il *logos*, come capo delle intelligenze di cui è il rappresentante, chiamasi arcangelo; e come tipo rappresentante di tutti gli spiriti, anche di que' dei mortali, è chiamato uomo tipo e uom primitivo (5).

(1) *De' sogni*, p. 576. — *De mundi opificio*, p. 2. 6. 39.

(2) Δυναμεις, motto adottato da' Gnostici coll'idea di Filone. Le *potenze* sono spiriti distinti da Dio; son le idee di Platone ipostasiate. *De' sogni*, p. 575. *Della conf. delle lingue* p. 344-49.

(3) *Che Dio è immenso* p. 289. *Della vita di Mosè*, I. p. 612.

(4) *Della vita di Mosè*, I. p. 612.

(5) *Della vita di Mosè*, III. p. 672 *Della conf. delle lingue* p. 334. — *Chi delle cose divine* ecc. p. 397. — Euseb. *Præp. evang.* XI. 15. Idee tolte da Platone, ma modificate dal genio di Filone, poi in modo diverso dai Gnostici. Gl'ingegni eletti tolgon a prestanza, non rubano.

Dio solo è sapiente; ogni sapienza emana da lui come da fonte, e la sapienza umana è puramente riflesso e immagine della sua (1). La sapienza può dirsi madre del creato (2), di cui Dio è padre. Egli si unì con *σοφια* o la sapienza, non però al modo degli uomini, e le comunicò il germe della creazione, ond'essa produsse il mondo materiale (3).

Benchè il mondo sia fatto secondo le idee, i tipi concetti dall' ente supremo, esso non può dare la conoscenza di quell'ente; può preparare lo spirito a riceverlo, ma la cognizione propria è dono immediato di Dio, essendo una specie d'intuizione accordata soltanto a quelli che si spiccano dalle terrene cose (4).

In questo stato l'uomo vien degno di immediate comunicazioni, d'irradiazioni per parte di Dio, o d'estasi che lo trasportano avanti all'essere supremo (5). Nessuno però basterebbe a scandagliare la natura di quell' essere: solo può conghietturasi che sia analogo allo spirito umano, rispetto al pensiero, e alla materia del sole, rispetto alla sublime purezza dell'essenza sua.

(1) *Del sacrif. d'Abramo*, p. 141.

(2) Fra'Gnostici, *σοφια* è la madre de' sette spiriti creatori del mondo visibile.

(3) *Dell'ebbrezza*, p. 241.

(4) Ορασις. *Dell'opificio* p. 15. *Della monarchia* pag. 16. « Chi conosce Dio soltanto per la creazione » dic'egli altrove « lo conosce per l'embra sua: ma lo spirito puro e perfetto, « iniziato ai grandi misteri, non è limitato a conoscer la causa « dalle opere; s'eleva di sopra al creato, e riceve la rivela« zione dell'Eterno, di modo che lo riconosca in se stesso, e « nell'ombra sua il *logos*, il mondo ».

(5) Filone ammette rivelazione per sogni, come tutti i popoli d'Oriente. Così i primi Gnostici.

Il mondo è formato d'una materia greggia e disordinata; fatto nel tempo, mentre Dio è eterno (1). Il primo giorno, cioè a un dato tempo Iddio creò il mondo ideale, poi fe, sopra questo tipo, effettuare il materiale dal suo *logos*, che è la parola sua, e che convien distinguere dal mondo ideale o dall'archetipo dell'universo, come dalla sofia, qualità, per non dir parte dell'esser suo, che concepì i tipi. Il *logos* è non solo creatore, ma vicario dell'ente supremo; per lui operano tutte le potenze e gli attributi di Dio (2). D'altra parte, come primo rappresentante del genere umano, è difensore degli uomini e loro mediatore; per essi innalza preghiere al Padre dell'universo; li preserva d'una degenerazione più affliggente; combatte l'impero delle tenebre; allontana queste, e mantien la lotta fra esse e la luce (3).

Quanto all'uomo che doveva esser capace di scegliere ed operare il bene o il male, non fu creato dal solo essere supremo: ma esso gli diede l'anima o l'intelligenza che esistette innanzi al corpo, e che esso unì al corpo, come esprime il codice sacro colla formola *Dio spirò l'alito suo nelle nari dell'uomo*. Ma nello stato presente, l'anima umana possiede un elemento che non è di Dio; giacchè si compone d'un principio razionale e d'un irrazionale (*Λογικον*, *αλογον*). Dio fornì soltanto il primo, corrispondente al *logos*

(1) Filone s'astiene dal dir che Dio creò prima la materia di cui formar il mondo.

(2) I principali fra questi esseri o attributi ipostasiati sono la *δυναμις ποιητικη*, *κολαστικη*, *βασιλικη*, ecc.

(3) *De opif.* p. 3. 6. 39; *De agric.* p. 195. È l'*Ormus* de' Parsi e il *Christos* de' Gnostici.

e al νους (intelligenza) (1); l'altro, principio antirazionale delle inclinazioni che producono il disordine, (Θυμητικον ed επιθυμητικον) proviene dagli spiriti inferiori (Ψυχαι, λογοι, δαιμονες) che riempiono l'aria come ministri di Dio, e che sono protettori degli uomini, ma cui non bastò la potenza di far meglio (2).

Ma questo corpo preso dalla terra, questo principio irrazionale poco degno di Dio, sono da lui odiati; e l'anima razionale che esso diede all'uomo, sta come prigione nel cataletto che la circonda (3). Lo stato presente dell'uomo poi è a gran pezza diverso dal primitivo, ov'era immagine del *logos*; una caduta cagionata dalla voluttà (4) precipitollo dalla primiera altezza; ma può rialzarsi combattendo il male, di cui Dio non permise l'esistenza che per fornirgli l'occasione d'esercitar la sua libertà, e seguendo le direzioni di sofia e degli angeli mandatigli da Dio per aiutarlo a svilupparsi dai ceppi del corpo.

Il popolo d'Israele, discendente d'una famiglia che puro conservò il primitivo sacerdozio e la immagine di Dio impressa all'uomo, fu dall'ente supremo scelto per dargli la sua legge (5).

(1) Il principio che comunica con Dio e col *logos*: opinione adottata dai Gnostici.

(2) *De migrat. Abrahami* p. 415 — *De linguar. confus.* pag. 346 — *De profug.* p. 46 — *De eo quod etc.* p. 180 — *De somniis* p. 578 — *De opificio* p. 31. Filone toglie da Zoroastro e Platone, e dà ai Gnostici.

(3) *De migrat. Abrahami* p. 389.

(4) Tal idea venne sì popolare fra gli Ebrei, che si comunicò a tutti i loro dottori, poi passando ai Padri, fu comune fra gl'interpreti del Genesi, anche quelli che nei primi capitoli del Genesi vogliono veder un *mito* anzichè una storia.

(5) Filone non osò dire, come fecer i Gnostici, che la legge fu data a spiriti inferiori; ma preparò loro la via, sdegnando, com' essi pur fecero, il senso naturale da essa presentato.

Le anime che si purificano per tutti questi soccorsi, elevansi verso le regioni superiori per godervi d'una perfetta felicità; quelle che perseverano nel male, passano di corpo in corpo, sede di passioni e di perversi desiderii. Ma qui convien lasciare la parola al poeta filosofo, poichè librasi al volo più ardito, e veste al linguaggio suo le forme più sublimi, facendosi un altro Platone (1). « La regione eterea non è nell'universo « sola, come un immenso deserto, ma una città po- « polosa di cittadini d'anima immortale, incorruttibile, « e numerosi come gli astri del cielo. Alcune di queste « anime, più vicine alla terra e più attaccate ai pia- « ceri suoi, vi scendono per unirsi a corpi mortali « ch'esse amano (2). Altre invece se ne staccano per « sorger più alto, secondo il termine fissato dalla na- « tura; ma alcune sono ricondotte dal desiderio della « vita terrestre. Altre ancora, tediate delle sue vanità, « fuggono il corpo come una prigione, e lanciansi « con ali leggieri verso le regioni eteree ove passano « il tempo di loro esistenza (Μετεωροπολουσι τον αιωνα). « Le più pure e migliori di tutte, condotte da pensieri « più prudenti, più divini, sdegnando quanto, può « la terra offrire, si fanno ministri del Dio supremo « occhi ed orecchi del gran re, vedendo tutto, tutto « intendendo. I filosofi li chiamavano *demoni*; il co- « dice sacro *angeli* o messi divini, con nome più ap- « propriato, giacchè recano ai figli i comandi del « padre, al padre le preghiere de' figli; discendono « verso la terra e risalgono ai cieli, non perchè Colui

(1) *De somniis* p. 586.

(2) Fors'egli legò quest'idea a ciò che il Genesi narra dell'unione dei figli di Dio *colle figlie degli uomini*: ove i mistici intesero gli angeli.

« che sa tutto abbia bisogno di informazioni, ma « perchè è bene che i mortali abbiano mediatori ed « interpreti, onde riveriscano meglio il supremo ar« bitro de' loro destini ».

Quest'accordo d'opinioni, che l'essere supremo sia un focolaio di luce, le cui emanazioni penetrano l'universo; che i lumi e le tenebre, principii ostili in perpetuo, lottino di continuo fra sè per istrapparsi la dominazione del mondo; che il mondo fu creato, non dall'essere supremo, ma da un agente secondario che è la parola sua, e giusta i tipi che sono le idee sue, e con un'intelligenza, una sofia che è gli attributi suoi; che il mondo visibile sia immagine dell'invisibile; che l'essenza più pura dell'anima umana sia l'immagine di Dio; che l'anima preesistette al corpo; che l'esistenza sua terrestre non ha altro scopo se non se di svilupparsi dal corpo, prigione o sepolcro di essa; che s'eleverà nelle regioni superiori, allorchè sia di quest'esistenza purificata: tutto questo complesso d'opinioni, cui certo non manca nè ardimento nè vaghezza, fu da Filone tramandato ai Gnostici. Se egli ne trovò gli elementi nei sistemi di Zoroastro, di Platone, di Pitagora, nei codici sacri degli Ebrei, e nelle tradizioni arcane della Grecia e dell'Egitto, ne formò per altro un corpo di dottrina superiore a quanto altrove ritrovò. Filone non è semplice compilatore, nè adotta alla cieca le opinioni altrui, ma le modifica secondo conviene al suo sistema, possedendole, come dice egli, per scienza superiore, per una sorgente di verità universale, di cui le altre dottrine possono essere ruscelli divisi, ma non ne sono che tributari.

MATTER, *Hist. critiq. du Gnosticisme*, sect. I. ch. 1.

§. 2.

LA CABALA

O TRADIZIONE SPECULATIVA DEGLI EBREI.

(*Racconto Tom. VI, pag.* 695.)

Generalmente questo nome risveglia l'idea d'una specie particolare di magia, alla quale condussero le speculazioni de' filosofi cabalistici. Chi scende a queste particolarità, trova una folla di assurdità, fondate sul vuoto, e quindi indegne d'occupare il filosofo. Noi ci limiteremo a mostrarne i principii generali e le forme onde furono rivestiti, perchè dan mano alle teoriche degli Orientali relative allo svolgersi delle divinità l'una dall'altra, a quelle di Pitagora e di Platone com'erano ridotte nelle scuole eclettiche del periodo alessandrino.

Spiegavano dunque l'unità e lo sviluppo dell'universo per via d'un'immensa circolazione. Un artista al cospetto d'una statua di bronzo, non pago di ragionare sulle proporzioni di essa, vuol considerarla anche nello stato di fusione, qual era prima che pei canali giungesse allo stampo in cui venne così conformata (1). Così i cabalisti, osservando l'universo, vogliono conoscere qual era dapprima, in istato di fusione, cioè una sostanza incomprensibile all'uomo, da nessun ritegno limitabile.

(1) Veggasi la nota G al I volume di Salvador *Jésus-Christ et sa doctrine, histoire de la naissance de l'Église, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle.* Parigi 1838.

Questa sostanza è l'*Or Hænsoph*, luce dell'infinito, pura, luminosa, divina: questa sostanza ensofica da principio colmava ogni cosa, ed era per tutto identica; ma in sè chiudeva il potere di produr al di fuori un incalcolabile numero d'attributi e di proprietà. Da questo potere è prodotta la creazione. (*Scito, quod antequam emanarent emanantia, et creata essent creata, lux suprema extensa fuerit plenissime, et impleverit omne, adeo ut nullus daretur locus vacuus in notione lucis, nullumque spatium inane, sed omnia essent plena luce illa infiniti hoc modo extensa, quæ una quadam et simplici æqualitate ubique sibi erat similis.* — Rabbi Isrhak, *Introduct. metaphys. ad Kabal. denudat.*, t. I.

Come fu formato il luogo (*makom*) ossia lo spazio destinato per teatro alle diversità della creazione?

La sostanza ensofica, che non lasciava spazio a nulla fuorchè alla propria sua natura, riagì sopra se stessa con doppio movimento. Uno di contrazione operossi nel suo seno, dal che fu prodotto un' immenso vuoto orbicolare, ove a diverse distanze rimasero de' punti di luce, per dinotare il preciso posto de' mondi futuri. (*Illo tempore omnia plena erant luce substantiæ ejus, qui benedictus sit! . . . . Dimensus est æstimatione sua, latitudinem et longitudinem circuli cujusdam evacuandi, intra substantiam suam, quæ benedicta sit! ubi foret statio mundorum. Illamque lucem quæ erat intra circulum hunc compressit, complicavitque . . . . atque sic relictus est locus prima luce vacuus. Non tamen omni modo evacuatus est locus iste luce sua; vestigia enim lucis primæ in loco superstitebant. . . . Et hoc est mysterium illud quod scriptum est in Exodo, XXXIII*, 21, Ecce locus mecum. *Sic*

commentati sunt sapientes nostri bonæ memoriæ; ipse Deus est locus mundi, non vero mundus est locus ejus. —Rabbi Naphtali Hirtz, *Vallis regia, seu introduct. in lib.* Zohar; *Kabal. denudat.*, t. I, pag. 153.

Creato così il teatro dell'universo, si effettuò un nuovo movimento contrario al primo, di espansione, che riportò la sostanza ensofica nello spazio orbicolare, dianzi lasciato vuoto.

Dalla circonferenza di questo spazio si proiettò un'enorme ondata, che in suo rapido corso formò il primo canale dell' interiore circolazione. (*Produxit igitur infinitum illud lineam quandam e luce concavi sui, a summis partibus deorsum vergentem, illamque derivavit atque demisit intra spatium modo dictum. . . Adeo ut deflectat ad figuram circularem, orbemque illico constituat . . . Atque sic actum est hic: primum compressit se se lux, et orta sunt vasa; mox vero iterum affluxit linea lucida ut illa illustraret.—Introduct. methaphys. ad Kabal.* loco cit. pag. 40.

Se però la sostanza divina si fosse limitata a circolar in un solo canale, sarebbe sempre rimasta identica a se stessa, senza mai nulla produrre di fuori. Come dunque i pitagorici all'unità attribuivano il potere di compor i numeri, così i cabalisti dicono che la sostanza primitiva può moltiplicare se stessa e dividersi per decine. Le dieci facoltà, proprietà e potenze attaccate alla propria natura di essa sono chiamate *sephirot*, e per loro mezzo doveano manifestarsi le varietà esterne. (*Dici sephirot divinas perfectiones, neque etiam esse distinctas creaturas, sed tantum emanationes quasdam essentiæ conjunctas, perinde ut radii solares cum sole, flammas cum prunis ardentibus . . . Abraham pater noster vocavit eas sephirot; quasi ut*

saphirus omnes colores recipit, sic Deo omnes formas, benedictiones, emanationesque tribuit, ita tamen ut hæc omnia summan Dei unitatem prædicent. — Rab. MOSES, *ad libr.* Yetsirah, *commentat.* cap. I.

Questi sefirot avean nome la corona, l'intelligenza, la saggezza, la forza, la misericordia, la bellezza, il trionfo, la gloria, il fondamento, l'impero.

Ciascun di essi e le emanazioni loro aveano la proprietà fondamentale di scomporsi in decadi: come dieci unità di decine producono un centinaio, e dieci centinaia un migliaio. (*Hæc quoque causa est cur tot sephiras sephirarum faciant cabalistæ, et quamlibet sephiram sephirarum denarium in se habere dicant, et sic in infinitum.* — Rab. COHEN IRIRA, *Porta cœlorum*, p. 4, *Kabala denudata.*)

L'enorme onda della sostanza ensofica, che dalla circonferenza dello spazio orbicolare si era lanciata nella profondità d'esso spazio, aveva da se medesima lasciato emanare quantità d'altri canali secondari, che divideansi e suddivideansi senza interruzione.

Per la complicazione di queste emanazioni (*oroth*) e canali (*kelim*), e de' loro incrociamenti, l'ensofica riempiva di nuovo lo spazio lasciato vuoto dalla sua contrazione: ma lo riempiva a condizioni diverse dalla primiera immobilità; bensì movendosi, svolgendo tutte le proprietà, potenze, o splendori, di cui l'ultimo risultato era di produr l'universo, e tutti i mondi che lo compongono. (*Omnia quæ sunt, tam corpori et materiæ innexa quam ab hac separata, considerantur ut unumquid. Quamvis enim differant modis variis, gradibusque, item generibus, proprietatibus, accidentibus, quoad entitatem attamen non sunt separata, quia omnia et singula sunt entia entium, propagines

quodam modo coordinatæ. Adeo ut quamvis mutentur naturæ atque conditiones eorum, semper tamen retineant statum essendi, ob quem sunt unumquid. — Rab. Cohen Irira, loc. cit. dissertat. VIII.

Mosè avea detto che l'anima e la vita di ogni carne è nel sangue; e questo veniva dai cabalisti trasportato all'intero universo, tentando una rozza fisiologia di questo, personificato, e facendo circolar in esso a modo di sangue un' essenza infinita e divina.

Perciò Burnet nella *Archeologia filosofica* disse, che la cabala ha per principale oggetto di trovare l'origine delle cose movendo da un'essenza suprema; la loro emanazione da una causa prima s'occupa della gradazione di queste cose dalle regioni più elevate alle infime, facendo all' uopo intervenire mondi, sefirot, potenze, persone, lumi, raggi, porte, vasi, canali, inviluppi, e tali altre condizioni. (*Kabalem realem tractare potissimum de rerum originatione et gradationibus, sive de modo productionis a summo ente, aut profluxu rerum a prima causa, et earumdem rerum gradibus et descensu a summis a prima; atque hæc per suos mundos et sephirot, potentias et personas et portas, per sua lumina et radios, et vasa et receptacula et cortices, aliosque modos extulisse.*—*Archæol. philosoph.*, cap. VII.

Procuriamo tracciar rapidamente la prima conseguenza di questa ipotesi; il principio, secondo cui spiegavano l'esistenza della materia e le maligne influenze di quaggiù, facendosene passaggio alle applicazioni religiose e morali.

Più la sostanza circolante vien in linea retta dalla sua sorgente, più è vicina a quella, ed è più ricca di proprietà. Al contrario quanti più mondi differenti

attraversò, e la moltitudine de'suoi giri l'allontana dal focolare, più perde di luce, di purezza, di forza.

Adattando ciò alle idee di cosmografia allora in corso, ammettevano i cabalisti quattro classi di mondi concentrici, la cui spiritualità andava decrescendo sino a quest'infimo nostro, al quale la sostanza ensofica giungeva spoglia delle più alte sue proprietà, e quasi un residuo, che è appunto ciò che colpisce i nostri sensi col nome di materia. Ne nasce allora quantità di maligne influenze, dotate di personalità col nome di demoni o di *klipot*. Lo sviluppo di essi basterebbe a soffocar da lontano ogni principio di bene, se la sostanza medesima ensofica non scendesse anche fra noi per canali tanto diretti, da non rimanere spogliata di purezza e di vigore nel traversar i mondi superiori. In questo stato essa costituisce le intelligenze e potenze della terra, gli spiriti vitali ed animali, umani e divini; imprime a tutta la materia stessa un movimento di riascensione, la spiritualizza di nuovo, e le permette di tutte ripigliare le primitive sue qualità.

Così per continuare nella comunque inesatta similitudine dell'organizzazione umana, il sangue nell'uscir dal cuore è ricco di vita e di ottime qualità; ma via via che nutre i vari organi, e scorre le innumerevoli sinuosità delle migliaia di canali, le va perdendo; giunto agli ultimi limiti del suo corso, non produrrebbe più che effetti nocevoli, se un sangue puro non fosse quasi in linea retta portato sulle parti più remote dal centro comune; il qual sangue dà ad esse parti la forza necessaria per liberarsi dal sangue addensato, e spingerlo ad una nuova restaurazione.

Rispetto alla morale ed alla religione, insegnavasi

in quella ipotesi, che l'uomo deve far ogni possibile per diminuire, collo sforzo del pensiero e la santità dell'anima, l'intervallo che lo separa dal focolare supremo, cioè Dio; diventar vaso d'elezione, capace d'attirare a sè e comunicare altrui i raggi dell'essenza ensofica, direttamente venuti dall'alto, e dotati delle più spirituali e pure qualità.

Oltre dunque le trentadue porte, o diversità d'azione, assegnate all'intelligenza, i cabalisti ammettevano cinque anime non una sola, o piuttosto cinque potenze o sviluppi dell'anima, che s'accomodavano alla natura delle quattro classi concentriche dei mondi, ed all' ensofica; abbracciando dall' esistenza tutta fisica dell'individuo sino al grado d'elevazione ove questo s'identifica con Dio medesimo.

Oltre rappresentare l' insieme dell' universo sotto la figura dell'Adamo, il figuravano pure nell'albero della vita del giardino di Eden, o nella vigna metaforica de' profeti: la cui radice bagnavasi nella fonte della sostanza infinita cioè nell'ensofica, il tronco e i rami erano canali emanativi, le foglie e i frutti indicavano la diversità degli esseri e dei mondi.

Siccome i numeri di Pitagora, così le emanazioni speculative della cabala diedero luogo a strani abusi e ad applicazioni teurgiche nello stile de' libri santi, anzi nella forma e disposizione di ciascuna parola e lettera di que' libri diceano doversi trovare qualche gran ragione che fosse in rapporto colle leggi secondo le quali il loro autore avea creato e distribuito l'opera universale. (*Ipse infinitus radiando et corruscando effecit puncta. Puncta vero cuncta combinavit invicem donec fierent literæ ad similitudinem imaginemque, quibus decreta sapientiæ proposuit benedi-*

ctus.... Postmodum vero combinavit singulas alphabeti literas cum literis omnibus..... Unde in libro Yetsirah dicitur: Libravit eas, combinavit eas, mutavit eas; aleph cum omnibus et omnes cum aleph, beth cum omnibus et omnes cum beth... Et nisi in mundo primo aliquid fuisset, judicii literæ non apparuissent, quoniam ipsis non fuisset determinatio. — Vallis regia, seu introd. in lib. Zohar. loc. cit. p. 169.

Inoltre, come tutti gli Orientali, immaginavano delle catene di cose che dalla terra salivano sino al cielo: ed alla tal parola, al tal numero applicavano l'idea d'una parte del corpo, d'una pianta, d'un minerale, d'un animale, d'un vizio o d'una virtù, d'una sventura o d'una prosperità, d'un astro, d'una stagione, d'un demonio, d'un angelo. Maneggiando, combinando le parole, i numeri, gli oggetti sensibili di queste varie catene o serie, credevano produrre un'agitazione simpatica corrispondente in tutti gli elementi ond'erano composte. Da ciò una delle origini dell'arte degl'incanti, de' talismani, di operazioni reputate feconde di miracolose conseguenze.

Pretendesi antichissimo l'uso di queste speculazioni e delle pratiche derivatene. Gli studiosi di queste dicevasi dagli Ebrei che cercavano conoscer Dio nell'opera di *berescit*, cioè della genesi o della creazione visibile: i settatori delle tradizioni speculative diceansi cercarla all'opera del *mercatra* o del carro misterioso d'Ezechiele, cioè alla parte della creazione che la debolezza de' sensi nostri non può raggiungere, tuttochè composta dell'essenza medesima, e regolata secondo le medesime leggi della precedente.

Il rabbino Akiba, nel *Yetsirah* o creazione, pose pel primo in iscritto alcune delle teorie misteriose che solo a viva voce si trasmettevano. Morto nel 138 nell'insurrezione di Barcokeba, Simeone Bar Yochai suo scolaro aquistò maggior fama pel libro intitolato *Zohar* o splendore. L'oscurità in cui s'avvolgevano diede largo campo a moltissimi commentatori, alcuni de' quali furono raccolti nella *Kabala denudata* di Knorrio da Rosenroth, nel 1677. Il nome però di *Kabala* non fu applicato a queste dottrine se non dal nostro Pico della Mirandola.

N° XVI.

ARS MAGNA DI RAIMONDO LULLO.

L'Ars magna di Raimondo Lullo, e il compendio ch' e' ne fece col titolo d'*Ars parva*, sono l'arte di definire, d'informarsi, di rispondere ad ogni questione, e costituiscono la cabala, *sapienza regolatrice di tutte le altre.*

È divisa in tredici parti.

La prima chiamasi *dell'alfabeto;* ove l'autore sceglie le nove lettere B C D E F G H I K, e sotto di esse dispone sei ordini di cose di nove specie.

Nel primo, nove attributi assoluti: *bontà, grandezza, durata, potenza, sapienza, volontà, virtù, verità, gloria.*

Nel secondo, nove attributi relativi: *la differenza, la concordanza, la contrarietà, il principio, mezzo e fine, la superiorità, eguaglianza e minorità.*

Nel terzo, nove quistioni che comprendono tutte

le altre: *se? che? di che? perchè? quanto? quale? quando? ove? come e con che?* L'ultima di queste quistioni o regole, che è doppia, chiamasi della modalità e dell' istromentalità.

Nel quarto trovansi nove soggetti che contengono tutti gli altri del mondo: *Dio, l'angelo, il cielo, l'uomo, l'immaginativo, il sensitivo, il vegetativo, l'elementativo, lo stromentativo.*

Nel quinto, nove virtù: *giustizia, prudenza, coraggio, temperanza, speranza, fede, carità, pazienza, pietà.*

Nel sesto, i vizi: *avarizia, gola, lussuria, orgoglio, accidia, invidia, ira, menzogna, incostanza.* Questi ultimi due ordini sono quasi appendici del soggetto istromentativo.

La seconda parte è quella *delle quattro figure*, la prima delle quali chiamasi A, dalla lettera scritta al suo centro. Si compone di quattro circoli concentrici, divisi ciascuno in nove cellette per altrettanti raggi. Nelle cellette comprese fra i due circoli esteriori sono scritte le nove lettere dal B sino al K; in quelle di mezzo, i nove attributi assoluti; in quelle comprese fra i due circoli interiori stanno i medesimi attributi assoluti, ma in forma di adiettivo: *il buono, il grande*, ecc. La superficie interiore è coperta di linee che vanno da una celletta all'altra.

Tende questa figura a mostrare come essi attributi ponno diventar soggetti e predicati a vicenda, come, *la bontà è grande, la grandezza è buona; la bontà è durevole, la durata è buona* ecc., e poichè ciascuno di questi attributi è generalissimo, si potrà per suo mezzo giugnere per via di subalterni fino alle idee singolari, quasi per una scala ascendente e discendente, dicendo

per esempio, *la bontà di Pietro è grande.* E poichè il subalterno è mezzo, si può da esso conchiudere più generalmente ad una cosa meno generale.

La seconda figura chiamasi T, composta di tre triangoli eguali equilateri che s'intersecano, ne' cui nove angoli sono iscritti i nove attributi relativi; negli angoli del primo la differenza, la concordanza, la contrarietà; del secondo, il principio, mezzo e fine ecc. Son essi iscritti in un circolo, circoscritto esso pure da due altri. Nello spazio compreso fra i due circoli esteriori, son contenute le nove lettere, rispondenti agli angoli che vi toccano, B alla differenza, C alla concordanza ecc.

Nello spazio compreso fra i circoli interiori havvi le lettere; e sopra gli angoli sono disposte nove case nelle quali sono iscritte le seguenti parole: sotto B C D, *sensuale e sensuale*; *sensuale e intellettuale; intellettuale e intellettuale*: sotto H, I, K, *sostanziale e sostanziale*; *sostanziale e accidentale*; *accidentale e accidentale.* In quelle sotto E, *causa*, *qualità*, *tempo*; sotto F, *congiunzione*, *misura*, *estremità*; sotto G, *perfezione*, *termine*, *privazione*.

Questa figura serve a mostrare come, per via dell'angolo della differenza, il sensuale, per esempio, differisce dal sensuale, come una pietra da un albero; il sensuale dall'intellettuale, come il corpo dall'anima; l'intellettuale dall'intellettuale, come l'angelo da Dio. Così per l'angolo di concordanza vedesi in che concordino; e via discorrete. E poichè gli attributi sono i termini più generali, vedesi nuovamente per mezzo di qual ragione trovasi un modo per conchiudere.

La terza figura si compone della prima e della se-

conda, perchè vi si adoprano le medesime lettere, corrispondenti ai due ordini d'attributi. Sono prese due volte, e così distribuite in trentasei *camere* disposte a manca e a dritta sopra otto file, e d'alto in basso sopra altrettante, quasi come nella tavola pitagorica: se non che a misura che si va da sinistra a diritta, le schiere di alto in basso divengono men numerose; in tal modo nel primo ordine di camere d'alto in basso, B è legato colle altre otto lettere, cioè B C, B D, ecc.; nel secondo, C colle altre sette; nel terzo, D colle sei, e così via, sinchè nell'ottavo I è unito al solo K. Questa figura rende tutti gli attributi non solo assoluti, ma anche relativi, e li converte in soggetti; li rende attributi gli uni degli altri, e fa da molte ragioni provare la conclusione stessa. Così dalle combinazioni di *bontà* si ottiene, *la bontà è grande*, *è durevole*, *è possente*, *e virtuosa*, *vèra*, *gloriosa*, *differente*, *concordante*, *contrariante*, *cominciante*, *finente*, *eguagliante* ecc.; ovvero *la grandezza è buona*, *durevole*, *possente* ecc.

La quarta figura consiste in tre circoli. L'esteriore è immobile e diviso in nove celle che contengono le nove lettere; i due interni sono mobili e divisi anch'essi in nove camere contenenti le lettere. Potendosi sopra il B dell'esteriore collocare C del medio e D dell'interno, si fa di queste tre una casa sola, e si uniscono pure altre di queste case, in modo che le camere di questa figura ascendono fin a ducentocinquantadue. Tende all'oggetto stesso della terza, ma è di uso più compito perchè ha una lettera di più.

Nella terza parte *delle definizioni*, son definiti i diciotto attributi in questo modo: *La bontà è l'essere per cui ragione il bene produce il bene; onde il bene*

consiste nell'essere, il male nel non essere: la grandezza è ciò che fa che la bontà, la durata e il resto sieno grandi; essa comprende tutte le estremità degli esseri. La durata è ciò che fa che la bontà, la grandezza ecc. durino.

La quarta parte è *delle regole*, cioè dell'alfabeto. Quivi impariamo che per esempio *utrum* si divide in tre specie, dubitativa, affermativa, negativa; il *quid* in quattro, *che è? che cosa in sè racchiude di essenziale? che è in un altro essere? che cosa possiede in un altro essere?* Si chiede che cosa l'intelletto chiude in sè coessenzialmente? rispondesi, i propri correlativi, che sono l'intellettivo, l'intelligibile e l'intendere. Così del resto.

La quinta parte, intitolata *della tavola*, contiene seicento ottanta volte una fila di quattro lettere, così B C D F, B C F B, B C F C ecc.

Queste file distinguonsi in ottantaquattro ordini, ciascun de' quali ne contiene venti. Ventotto di questi ordini contengono le lettere B, C, D, miste alla lettera F; ventuno le lettere C, E, D; quindici le lettere D, E, F; dieci le E, F, G; sei le F, G, H; tre le G, H, I; una le H, I, K. La lettera F trovasi in tutte, per mostrare che quelle dei tre precedenti si riferiscono alla prima figura, e quelle che seguono alla seconda. Così in B C D F son indicati i tre primi principii della prima figura, bontà, grandezza, durata; in B C F B, i due primi principii della prima figura, bontà e grandezza, e il primo della seconda, la differenza.

Questa tavola mostra come da ciascuna colonna nascono e son risolte venti quistioni. Per esempio nella prima colonna, a lato a B C D F trovasi questa

domanda, *se la bontà sia tanto grande quanto eterna?* a canto a B C D, *se vi è una bontà così grande che contenga in sè cose differenti e coessenziali?* a canto alla decima fila B F C D, *se la bontà contenga in sè la concordanza e la contrarietà?* accanto alla quintodecima C F B D, *che cos' è una gran differenza e una gran contrarietà?* a canto alla ventesima F B C D, *donde viene la differenza della concordanza e della contrarietà?* e così delle altre.

Per mostrare come rispondere a ciascuna quistione, l'autore sceglie a modo d'esempio la quistione speciale, *se il mondo è eterno.* In occasione dell'attributo *æternus* che esplicitamente si trova ne' principii della prima figura (se si trovasse implicitamente converrebbe applicarlo ad uno dei termini espliciti), prende la prima colonna, e ne percorre i venti ordini, per provare con altrettanti argomenti la parte negativa della quistione posta.

Così colla prima schiera, cioè colla camera B C D F, prova che *il mondo non è eterno*, *perchè se fosse*, *la sua ragione d'esistere sarebbe eterna*, *produrrebbe un bene eterno*, *e la grandezza magnificherebbe questa ragione buona d' eternità in eternità*, *come vedesi dalla sua definizione; e l'eternità farebbe durare questa produzione d'eternità in eternità; e così nessun male v'avrebbe al mondo, giacchè male e bene sòn contrari. Ora l'esperienza mostra che il male esiste, dunque il mondo non è eterno.* Ciò è provato dalla camera stessa in altra maniera.

Sesta parte: *dell'evacuazione della terza figura.*

Insegna a dedurre da ciascuna delle trentasei camere della terza figura dodici proposizioni, dodici mezzi, ventiquattro quistioni, e le specie della corrispondente.

Così le proposizioni della prima camera B C sono: *la bontà è grande, la bontà è differente, la bontà è concordante, la grandezza è buona, differente, concordante; la differenza è buona, grande, concordante; la concordanza è buona, grande, differente.* E così delle altre camere.

Le quistioni relative a ciascuna proposizione sono doppie. Così accanto di *la bontà è grande*, si trovano le domande: *la bontà è grande? che è una bontà grande?* Accanto di *la bontà è differente* si trova *la bontà è differente? che cos' è una bontà differente?* Basta prendere le quistioni in modo che rispondano ai principii nell'alfabeto.

Settima parte: *della moltiplicazione della quarta figura.*

È la più propria a far trovare un mezzo, in quanto nel circolo medio v' ha una lettera che si prende per mezzo, mentre le lettere de' circoli interiore ed esteriore prendonsi per estrèmi. La moltiplica si eseguisce come nella Tavola, collocando successivamente la lettera di mezzo, sotto e sopra di quella degli estremi. L'autore vuole che si faccia come nella prima figura d'Aristotele, da cui deduce i quattro modi. Giacchè, come, secondo il primo, diciamo *ogni B è C, ogni D è B, dunque ogni D è C;* ovvero *ogni uomo è un animale; dunque ogni uomo è una sostanza;* così dice Lullo « Esercitando quest' arte, deve trovarsi, per « mezzo del significato di B e C, il significato del « termine medio. Il significato delle lettere sta ne' loro « principii subalterni; così B significa *bontà, differenza* e *utrum*; C significa *grandezza, concordanza* « e *quid*; D significa *durata, contrarietà* e *di che.* In « queste significazioni consistono le differenze dei

« principii e le specie delle regole con cui l'artista « dee indovinar il mezzo compreso fra la lettera superiore, la inferiore e il suo modo ».

Raimondo vuole che la lettera F, mezzana delle nove, indichi il medio, da pòsare nel centro del circolo, principalmente per risolvere i sofismi. In questo sofisma d'equivocità, *ogni cane può abbaiare; v' è un astro che è un cane; dunque un astro può abbaiare*, basta prender la camera B F C. Con B comprendiamo la differenza fra un corpo animato ed un inanimato; con F comprendiamo che un corpo animato e un inanimato non formano parte della specie medesima; con C comprendiamo che un corpo animato ha dei correlativi; e così l'artista vede che erra riducendo all' impossibile ecc. Con ciò l' intelligenza conosce che il logico non può sostenersi innanzi al naturale.

Ottava parte: *della mistione dei principii e delle regole.*

Si fa essa mescendo un principio coll'altro, oppure facendo passare un principio qualunque per tutte le specie di regole. Così per esempio la bontà è dapprima annessa alla grandezza, alla durata ecc.; la grandezza alla bontà e alla durata; onde succede che, per esempio, la bontà sia pel bene la ragione di far il bene; ed essendo essa grande, la grandezza è la ragione di produrre un gran bene; ed essendo durevole, di produr un durevole bene ecc. Così può per la grandezza vedersi come per via della bontà sia buona, per via della durata durevole ecc. Inoltre, facendo passar i principii nelle specie delle regole, s'arriva alle quistioni seguenti; per esempio della bontà: se la bontà sia un principio generale; che

cosa sia una bontà generale; che cosa comprenda di coessenziale; che cosa sia in un altro essere ecc.

Nona parte: *de' nove soggetti.*

Ciascun de' nove soggetti sopra enumerati, è dedotto per tutti i principii e tutte le regole. Così per esempio dichiarasi di Dio qual è la sua bontà, la sua grandezza, la sua durata ecc.; poi si vien a chiedere se è qual è ecc. Altrettanto si domanda dell' angelo del cielo ecc.

Quanto però al nono soggetto, l' istrumentativo, dee avvertirsi che questo comprende le arti che si dividono in liberali, meccaniche e morali. L'autore rimette le prime due alla parte seguente, qui trattando solo della morale. Così esamina i due ultimi ordini dell'alfabeto, virtù e vizi. Qui dunque dichiara ciò che riguarda la prudenza, la giustizia e le altre virtù, la bontà, la grandezza, la durata ecc. e se sono quel che sono ecc. Altrettanto fa coll'avarizia e gli altri vizi, e mostra la loro bontà, cioè la malizia, la grandezza. . . . . e se sono quali sono ecc.

Decima parte: *dell'applicazione.*

Si fa coll'applicare i termini espliciti d'una quistione a quelli che implicitamente vi sono rinchiusi, come se si domandi *Dio è giusto?* si risponde *sì, perchè è bene che Dio sia giusto.* Ovvero i termini astratti sono applicati ai concreti e reciprocamente; ovvero l'applicazione si fa a tutte le cose fin qui dette, alle definizioni, alle quattro figure, alle regole, alla tavola, alle altre parti e alle cento figure.

Questi sono i cento generi di parole o di cose scelte nella metafisica, logica, fisica, etica, teologia, medicina, matematiche, meccanica; son definite e applicate ai diversi principii, cioè l'entità, l'essenza, l'unità,

la pluralità, la natura, il genere, la specie, l'individualità e altre e altre.

Undecima parte: *delle domande che possono farsi sopra ogni cosa.*

Alcune possono farsi secondo la tavola, cioè 1° secondo ogni schiera di lettere contenute nelle ottantaquattro colonne, 2° coll' evacuazione della terza figura, 3° colla moltiplicazione della quarta, 4° colla mistura de' principii, 5° coi nove soggetti, 6° colle cento forme. Parte estesissima.

La duodecima parte tratta *dell'abituarsi*, o dell'esercizio col quale uno deve, per divenire buon artista, abituarsi alle cose predette.

La decimaterza *della dottrina*, tratta del modo con cui l'arte debb'essere insegnata dall'artista, e imparata dall'allievo.

Estratto da GASSENDI *Syntagma philosophicum.*

N° XVII

LA SCOLASTICA.

== Lo spirito umano andò fin qui progredendo per mezzo di violente riazioni, riprovando oggi quello che aveva ieri venerato, spezzando l'idolo a cui aveva testè arso incensi, a guisa del selvaggio che la mattina si prostra innanzi al suo feticio, e la sera lo batte. Causa n'è il non iscorgere la mente umana altre verità che relative, vale a dire che sempre discopre la verità assoluta soltanto sotto una forma, la quale deve ne-

cessariamente perire ed essere distrutta, affinchè si perpetui la creazione ed abbiano luogo nuove manifestazioni. Tutto ciò pertanto che non sia abbastanza sollecitamente distrutto, uopo è distruggerlo, e fino ad ora l'umanità non mancò mai a quest'opera di demolizione. L'error suo stette nel credere che dovesse distruggere per distruggere, per ismania pari a quella che gl' Indiani attribuiscono a Siva; mentre doveva conoscere che distruggeva solo per trasformare, o cambiare la forma passata nella futura: metempsicosi eterna! Da ciò quelle violente riazioni di cui parlo, e di cui s' intesse la storia della filosofia. Diverremo noi più indulgenti e più savi, quando ci persuaderemo la forma essere necessaria quant'essa è mutabile e passaggiera? e non potremo allora continuar sì a distruggere le forme esauste, ma con tolleranza e magnanimità? Checchè debba essere del tempo avvenire, certo è che fino ad ora le generazioni che sulla terra si succedettero, fecersi una guerra distruttiva e cieca, come le nazioni che contemporaneamente abitarono questa terra istessa. Guerra nel tempo, guerra nello spazio, rivoluzioni invece di evoluzioni, antagonismo invece di generale comunione, fierissime dispute invece di amichevole comunicazione degli uomini tra loro, i quali dai diversi osservatorii ove erano stati dalla natura collocati, tenendo vicendevole corrispondenza, distruggessero per mezzo dell' intelligenza e della carità le naturali barriere alzate dal tempo e dallo spazio per disgiungerli; guerra, dico, e non concordia è l' uniforme spettacolo che la storia ci presenta. Per non risalire più lontano, non aveva forse il cristianesimo vittorioso maledetto al paganesimo non solo, ma a tutta la pagana civiltà, nè solo abbattutine

gli dèi e gli altari, ma distruttene anche le biblioteche? non aveva esso condannato quello stesso Platone a cui tanto doveva, e quel Virgilio che dicesi l'avesse presagito? Ma doveva venire il tempo della riazione, in cui alla sua volta esso, i suoi simboli, i suoi monumenti, la filosofia e l'arte sua fossero trattati con violenza pari a quella, onde esso aveva abbattuto le antiche istituzioni. Nessuno ignora che tal ricambio fu reso: Voltaire ed il secolo di lui mostraronsi ciechi nei loro giudizi contro il cristianesimo, quanto già i discepoli di sant'Antonio o di san Basilio, allorchè parlarono del mondo d'Aristotele e di Platone.

Nella grande battaglia che la moderna diede all'età di mezzo, la *Scolastica*, com' era ragione, trovossi nel centro proprio della zuffa, e sostenne i colpi più fieri. Con quanto sprezzo di fatto, con quanto abborrimento insieme e nausea il decimosettimo e il decimottavo secolo parlarono di quattro secoli della filosofia e degli umani pensamenti! Non altra acconcia espressione che quella di barbarie trovavasi allora per nominare quell'epoca. Sì, erano barbari; ma noi discendenti per una buona metà da quei barbari, non ci mostriamo nè savi, nè pii insultando agli avi nostri, chiamandoli con quel disdegnoso soprannome che davano loro i Greci ed i Romani. S'aggiunga che la barbarie del medio evo non debbesi prendere nel senso di totale ignoranza, di totale stupidità e brutalità, ma fu piuttosto il potente sforzo d'uomini nuovi, chiamati alle opere dell'intelletto, i quali tutto vedevano sotto altro aspetto, tutto concepivano sotto altre forme, che i loro predecessori. Pretendevasi forse che i barbari avessero di botto scritto come Platone e Cicerone? come questi sentito e pensato? A che avrebbe allora

servito l'opera dei barbari? Vero è per altro che la Scolastica dal canto suo aveva un gran peccato a scontare, perocchè negli ultimi tempi del suo regno essa si oppose ad ogni sorta di progresso, a qualunque innovazione e verità.

Al presente, insieme con Leibnitz confessiamo che, non qualche poco, ma moltissimo oro trovavasi in quel mondezzaio, tanto sprezzato dal decimosettimo e dal decimottavo secolo, e mostriamoci giusti e riconoscenti verso la Scolastica, come verso tutte le fasi dell'umano pensiero.

Che cos' è la Scolastica?

Cousin, nel *Corso della storia della filosofia* dell'anno 1829, definisce la Scolastica *l'applicazione della filosofia, come semplice forma, a servigio della fede.* Definizione nè chiara, nè esatta. Quanti di fatto tra i filosofi detti scolastici furono dall'autorità richiamati al dovere! E se qualche paziente e sagace inquisitore volesse di presente togliere a censurare, dal lato della dottrina, tra questi filosofi, quelli il cui nome fu onorato e santificato anche dalla Chiesa, quanti troverebbe non esenti da sospetto d' eresia! La definizione di Cousin potrebbe pertanto essere così modificata: *La Scolastica è l'applicazione della filosofia alla discussione dei dogmi della fede.*

Ma anche così emendata non troppo soddisfa: perocchè la Scolastica ha principio ad un certo tempo, e sebbene non siano concordi le opinioni degli storici intorno a questo tempo, tuttavia ne sono ormai convenuti i limiti, e questi non permettono di accettare la definizione di Cousin, neppure come l'abbiamo emendata. Di tutti i Padri anteriori ai primi scolasti-

ci, di tutti gli eretici contemporanei di quei Padri medesimi, non è un solo il quale non abbia fatto entrare la filosofia nell'analisi e nella discussione dei teoremi della fede. Se non ha ciò per dimostrato Cousin, avevalo Tertulliano quanto agli eretici; e quanto agli ortodossi è confessato e proclamato, per tacere dell'autorità di Balto, dall'abate Gerbet nella sua *Occhiata sulla controversia cristiana*, e dagli autori del *Compendio della storia della filosofia* ad uso del collegio di Juilly; e se queste testimonianze non bastassero, potremmo recare grandissimo numero di fatti irrefragabili. Cousin per certo non sospettò mai che tutta la filosofia fosse compresa nel problema lasciato insoluto da Porfirio, nella quistione cioè agitata tra Abelardo e Guglielmo da Champeaux. E questa stessa quistione, a cui il medio evo prese una parte sì viva, può Cousin credere che non sia stata posata, discussa e contraddittoriamente sciolta tra i cattolici prima della controversia del secolo XI? Apransi gli scritti dei Padri; domandisi la loro opinione e quella dei loro interlocutori intorno agli arcani dell'essenza, della vita, dell'intelletto, intorno all'oggetto sì della filosofia prima che della trascendentale; e per tutte le quistioni agitate ancora ai giorni nostri se ne avrà una risposta più o meno soddisfacente. Andiamo ancora più oltre, e dopo letto tutti i trattati che sostengono la contraria opinione, non dubitiamo asserire che non v' ha un solo punto, non un solo mistero della cristiana fede, il quale non derivi da una fonte filosofica, o non sia fondato sopra gli assiomi posti o ricevuti da Crisippo quanto alla morale, da Platone o da Aristotele quanto al dogma propriamente detto. Questa

relazione inoltre fra la dottrina dei Padri, degli eretici e dei liberi pensatori del paganesimo, era un fatto necessario; poichè non v' ha religione possibile senza un'asserzione metafisica dell'ente e dei suoi attributi, e questa asserzione, sebbene dai seguaci delle varie sette religiose sia presentata come una nuova parola e come un verbo assoluto, non può mai essere che relativa alle anteriori asserzioni, e compresa in queste, come una conseguenza delle premesse: siffatta è la legge dell' umana ragione, siffatto il suo modo di svilupparsi.

La definizione pertanto che Cousin dà della Scolastica, debb' essere interamente abbandonata, o convien dire che essa ha principio colla predicazione degli apostoli. Difatto nelle lettere di questi troviamo, non solo l'esposizione di una fede essenzialmente filosofica, ma anche grave diversità di opinioni intorno ai punti fondamentali della credenza, e vere controversie intorno alle quistioni che agitavano nel medesimo tempo le scuole pagane, e la cui soluzione era imperiosamente richiesta da una dottrina che mirava a convertire il mondo. Seguendo la definizione di Cousin, a che tempo dovremmo finire il regno della Scolastica? Giansenio e Molina, Pascal, Nicole, Bossuet, Fenelon, Bergier, Rosenmuller hanno fatto entrare la filosofia nella discussione dei dogmi della fede, come prima di essi avevano fatto sant'Anselmo di Cantorbery, Pietro Lombardo, san Bonaventura, Gerson e Nicola di Clemange, che tutti gli storici mettono nel novero dei principali scolastici. E negli scritti degli eretici antichi e moderni non troviamo noi la stessa maniera di argomentare, lo stesso metodo, e lo stesso

riferimento continuo di tutti i problemi religiosi alle premesse della metafisica? Non ci tratterremo di vantaggio a parlare della definizione data dallo storico della scuola eclettica, la quale cade da sè appena si sottoponga ad analisi anche non rigorosa. Secondo noi, la Scolastica non può essere definita, poichè essa non è una scienza distinta dalle altre scienze, e nemmanco è, a parlare esattamente, una forma particolare della filosofia, ma propriamente la filosofia di una cert'epoca, che ha e debbe avere il carattere di quel tempo. Che se nondimeno vuolsi che, attenendoci a quanto il rigore del metodo richiede, non passiamo oltre senza aver prima determinato l'oggetto di quest'articolo, diremo, la storia della Scolastica essere quella delle diverse dottrine professate nelle scuole (*scholæ*) del medio evo, dall'istituzione di queste fino a quando fu ad esse tolta l'istruzione prima e la direzione delle menti.

Ma quando furono le scuole istituite? Tutti gli storici monumenti ne attribuiscono a Carlo Magno l'onore; da lui pertanto cominceremo la storia della Scolastica, ed a malgrado del poco savio sprezzo, pel quale furono spesso trascurati i predecessori di Alessandro di Hales, ci sarà agevole il dimostrare che, prima dell'importazione dei commentari arabi, la stessa filosofia del Peripato trovato aveva nelle scuole abilissimi interpreti; nè meno agevole ci sarà il provare che grandi filosofi (a bello studio ci serviamo di queste parole) avevano introdotto nel tabernacolo della teologia dottrinale la vera scienza con tutti i suoi metodi critici e dogmatici.

Ed a che tempo le scuole finiscono? Quando le corporazioni propense all'autocrazia pontifizia smo-

vono l' unità della fede; quando la tradizione ha perduto ogni forza in faccia alla ragione; quando la filosofia, impedita di far progressi da una potestà che conosce al fine il pericolo della disputa, istituisce cattedre libere per predicarvi l'emancipazione della coscienza; quando, all' invito dei martiri di Praga, la società cattolica sollevasi contro la romana sede. Questo sollevamento era da gran tempo preparato dagli scolastici; poichè i filosofi sono sempre quelli che illuminano le vie delle generazioni. Non era esso ancora compito del tutto, che già, poco apprezzando una dottrina forzata e condannata dalla logica a soffrire tutte le stravaganze del misticismo, i filosofi davano opera a fondare su basi superiori alla critica quella filosofia dell'esperienza, del senso comune, che in mezzo ai combattimenti della Riforma doveva essere inaugurata da Francesco Bacone sulle rovine di tutti i sistemi logici.

Delle principali controversie cattoliche.

Fatto notevole negli annali della filosofia, ed in quelli specialmente della filosofia cattolica, si è, che di rado una medesima epoca s'impegnò in più controversie simultanee e su problemi differenti. Da questo fatto, che dagli storici è particolarmente avvertito, o che facilmente traspare dalle loro storie, nessuno però deduca che tutte le scuole abbiano offerto soltanto sistemi incompiuti. Ma siccome la scienza filosofica è di tutte la più rigorosamente sottomessa alle leggi del sillogismo, siccome tutte le quistioni ch' essa agita sono fra loro legate con istretto vincolo, così si potrà bensì peccare contro il metodo, allorchè si esamina di preferenza una

quistione secondaria, ma necessariamente avviene che da questa si passi ad altre superiori, e da queste ad una sintesi qualunque. Ond'è che tutte le grandi scuole ci si offrono con una dottrina generale, più o meno concordante in tutte le sue parti; ed è nondimeno certo che ciascuna di esse si occupò più particolarmente di risolvere tale o tal altro problema, e di esaurire questa o quella discussione.

Prima di por piede entro le accademie del medio evo, e di specificare la quistione agitata tra i diversi filosofi che se ne traggono dietro gli ascoltatori, stimiamo conveniente risalire più alto, ed indagare quali furono le principali quistioni anteriormente agitate così tra i Padri, che tra la Chiesa ed i suoi contraddittori. Questa ricerca ne farà meglio apprezzare il valore delle discussioni scolastiche, giacchè la ragione dell'esistenza di tutti i fenomeni che sottopongonsi ad esame, sta nei fenomeni compiutisi precedentemente.

I tre primi secoli della Chiesa furono assai fecondi di dialettici: durava tuttora la tradizione della scuola d'Atene, in gran fiore era quella d'Alessandria, e quasi tutti i cattolici eminenti uscivano dall'una o dall'altra. In questo periodo di tempo la controversia che più occupava le menti, era quella che riguardava la natura e l'unità di Dio.

Ha questa principio al tempo degli apostoli, colla predicazione del dualismo fatta da Simon Mago e continuata da Menandro, da Saturnino, da Basilide, da Bardesane e dalla maggior parte dei Gnostici. La Chiesa, sebbene ancora mal certa ne' suoi passi, tuttavia combatte con armi vittoriose contro questa eresia, avendo a suoi difensori Ireneo, Ermia, Ate-

nagora e Clemente Alessandrino. Al volgare dualismo delle indiane sette oppone essa l'unità delle leggi, l'armonia delle cause e delle tendenze; al trascendentale panteismo di Valentino oppone il puro concetto dell'ideale, e l'impenetrabilità della divina natura. Che tale quistione abbia per tre secoli tenuto occupate le menti, chi voglia convincersene, legga il vasto manuale di Epifanio, e conoscerà non solo che il dualismo ed il panteismo trovarono nei Gnostici molti e valenti interpreti, ma che le ipotesi loro grande prestigio ebbero sui loro contemporanei, e, ciò che la storia ortodossa non volentieri confessa, l'idea dell'unità divina fu dalla loro setta gravemente scossa nel seno della nuova Chiesa. Sant'Agostino ce ne porge chiare prove. Del resto non si voleva meno che la diserzione di sì gran personaggio per confondere il dualismo obbiettivo. Sant'Agostino, dopo essere stato per nove anni scolaro di Manete che fu l'ultimo ed il più illustre dei Gnostici, tolse a combattere il maestro, e contro l'errore, che aveva per lungo tempo professato, sostenne una lotta grave ed ostinata, dalla quale ebbe la gloria d'uscir vittorioso. Sì compiuta fu questa vittoria, sì opportuna, sì manifesta, che l'opinione del vescovo d'Ippona fissò la dottrina cristiana intorno alla natura divina, e per quante eresie ebbe la Chiesa ancora a combattere, il dualismo non levò per lungo tempo il capo. Anzi la credenza nell'unità divina fu quind'innanzi sì stabilmente consacrata, che lo stesso sant'Agostino fu dai logici scrupolosi accusato di non aver dichiarato tutte le conseguenze di tal principio: accusa non priva di fondamento. Il panteismo alessandrino poi che, come

ognun sa, è affatto distinto dal panteismo logico, non fu riprodotto fino a Giovanni Scoto Erigene.

Terminata questa disputa, quando si venne a determinare il rapporto che corre fra il Creatore e la creatura, naque intorno a ciò una nuova controversia. Sant'Agostino, ne'suoi scritti contro i Pelagiani, aveva con un'ardita ipotesi troncato la quistione; ma il linguaggio suo, talvolta equivoco e troppo elevato per le coscienze volgari, diede occasione a molti commenti e spesso contraddittorii. Fra la dottrina della Grazia preveniente e quella del libero arbitrio, fra i due termini assoluti di queste dottrine, vi aveva diverse vie praticabili, le quali furono additate. Di tal guisa il vero senso della lettera agostiniana fu reso vie più oscuro; sorsero tante sette quante distinzioni, ed in breve la confusione giunse all'estremo. Interrotta, o piuttosto soltanto temperata dai gravi avvenimenti che afflissero la cattolica società per la prima invasione dei Barbari, non appena potè il mondo sperar pace, la controversia della Grazia fu ripresa con nuovo ardore. Molti concilii pronunziano sentenza su ciò, ma le loro decisioni, insufficienti contro lo spirito d'indagine, altro non fanno che offrire nuovo argomento a dispute: invano intervenne la santa sede decretando alcune formole; anche queste furono diversamente interpretate. Per cinque secoli la Chiesa fu travagliata da questa disputa, la quale non era ancora finita, quando Carlo Magno aperse la scuola nel suo palazzo.

Ma sebbene dopo il supplizio dell'agostiniano Gotscialco, e dopo la condanna dei semipelagiani Rabano Mauro e Incmaro, la quistione rimanesse più che prima indecisa, gli animi tuttavia più non se n'occuparono, e a malgrado delle diverse opinioni manife-

state nelle scuole del secolo XII intorno al problema della Predestinazione, si lasciò alle opinioni intiera libertà. Di tutt'altra natura era la controversia detta *scolastica*, che occupò specialmente le menti nel medio evo.

Prima cura della Chiesa era stata di definire Dio, la natura e gli attributi di lui; si volse quindi alle quistioni riguardanti la natura, le passioni, la coscienza e la volontà dell'uomo, e i rapporti dell'uomo col Creatore: le restava ancora a determinare i fenomeni dell'intelletto e le operazioni della logica, ad indagare l'origine ed il valore delle idee, le basi della cognizione, i rapporti dell'uomo col mondo esterno; le restava insomma, dopo aver ridotto ad articoli di fede una teologia ed una morale, a dare per ultimo una metafisica.

Come adempì essa a quest'obbligo?

Della controversia detta scolastica.

Se i dottori del medio evo non fecero che abbozzare questa metafisica, non è già che ne abbiano ignorato i problemi o non siansi curati di risolverli, ma da un errore di metodo furono sempre sviati. Qualunque dottrina sulla filosofia prima suppone un'analisi dell'intelletto, una critica dei sensi e della ragione. Ora vuol essere notato che, sebbene i primi scolastici siano stati divisi di opinione intorno all'ammettere o rigettare la certezza razionale, pure ciascuno fu pago di porre questa o quell'altra base di certezza, senza discuterne il valore, argomentando quindi sopra premesse diverse e non definite. L'opera loro perciò contribuì più ad estendere la logica che la metafisica, onde avvenne che lo scetticismo ebbe nelle scuole del

medio evo gran numero di seguaci. Come di fatto non doveva nascere il dubbio, quando due sistemi della natura, dimostrati col più rigoroso sillogismo, si trovavano nondimeno contraddittorii? A Bacone è dovuto il merito d'avere pel primo fatto particolare studio dei fenomeni dell'intelletto, d'avere, pel primo tra i moderni filosofi, conosciuto tutta l'importanza della filosofia prima, e dato una teoria dogmatica dell'intelletto. Negli scrittori detti scolastici troveremo varie opinioni intorno all'origine delle idee ed alle operazioni della mente umana, ma nessuno trattò siffatte quistioni in modo particolare; e quella che agitò per tre secoli le menti, non riguarda già le operazioni dell'intelletto, ma la natura delle idee aquisite nel tale o nel tal altro modo, l'estensione della potenza gnostica, l'accordo delle opinioni concettuali; dagli scettici soltanto fu discusso il valore delle dimostrazioni razionali.

Due grandi scuole nel medio evo contarono seguaci del pari numerosi e valenti, che sono i realisti ed i nominalisti. Pretendono i realisti, che gli universali, i generi e le specie abbiano, estrinsecamente al soggetto ed all'oggetto particolare, una realtà sostanziale. Secondo i nominalisti, gli universali sono puri concetti della mente, nè v'ha obbiettivo reale, se non il particolare.

Avanti d'intraprendere l'esame delle varie dottrine che più o meno strettamente professarono l'una o l'altra delle due opinioni contraddittorie, stimiamo conveniente indagare quali sistemi giustificabili possano derivarsi dalle dette premesse; la qual analisi preliminare ci farà conoscere l'affinità delle dottrine medesime, e dal bel principio ci metterà in grado di

scorgerne le conseguenze e gli errori che l'avversaria critica appose ai seguaci sì dell'una che dell'altra scuola.

Se, come i realisti pretendono, gli universali esistono in realtà estrinsecamente dal soggetto, gli oggetti particolari, che soli cadono sotto la cognizione empirica, non hanno altro che un valore relativo a quello delle sostanze universali, o per meglio dire, queste li comprendono, gli assorbono, e l'individuo altro non è che una parola. Se, a cagion d'esempio, la grandezza non è un'idea ma una cosa, tutti gli oggetti aventi qualche dimensione debbono essere parti di questa cosa: o se questa cosa esiste estrinsecamente agli oggetti, essa è in se stessa, e gli oggetti esistono per essa, come un effetto per la causa, senza che perciò la causa lo contenga. La prima di queste due ipotesi fu da alcuni scolastici difesa in nome di Aristotele, la seconda da altri in nome di Platone. Gli uni e gli altri sono realisti, perchè si suppone da essi la realtà dell'universale, vuoi nel mondo apparente, vuoi nel mondo soprasensibile.

Procediamo. Tutti gli universali concepiti dalla mente esistono sostanzialmente fuori del soggetto: queste sono le comuni premesse. Ora, come le idee sono molteplici e variate, e come la mente distingue tra esse le idee di grandezza, di spazio, di tempo, d'umanità e di giustizia, così uguale differenza conviene ammettere fra le realtà sostanziali rappresentate da queste idee medesime, donde avviene che anche le sostanze generali sono particolari. Ma o il particolare è contenuto nell'universale, o n'è soltanto la forma: se è contenuto nell'universale, coteste sostanze generali non potranno essere ammesse che come tanti

diversi aspetti dell'unità fenomenale; se n'è soltanto la forma, questa sarà l'emanazione necessaria dell'unità archetipa. Sì nell'una che nell'altra ipotesi poi, la sostanza più generale è infinita: e l'infinito sostanziale non può non comprendere il finito, o, per meglio dire, il finito non è altro che una finzione: la sostanza universale poi comprende tutto che fu, che è, che sarà, e che può essere. Appare pertanto dimostrato, che il realismo conduce in ogni modo al panteismo. Questa conseguenza non sarà dissimulata dai migliori logici della scuola; fonderanno essi il panteismo sopra alcuni assiomi, l'aver fatto rivivere i quali formò la principal gloria di un filosofo nostro contemporaneo; affermeranno esser identici nell'assoluto l'ideale e il reale, l'universale ed il particolare, la sostanza ed il fenomeno.

Ma l'ipotesi della dottrina realistica non include soltanto il panteismo. Da questo principio che l'idea è una cognizione intuitiva della realtà, e che la realtà dell'universale viene provata dall'idea stessa dell'universale, non dovrà forse conchiudersi che ogni concetto del subbietto è infallibile indizio d'una sostanza corrispondente? Tale conseguenza giustificherebbe tutti i sogni teosofici; nè alle scuole del medio evo mancarono teosofi.

Prendiamo ora ad analisi le basi del nominalismo. Il nominalismo procede da una negazione, poichè nega la legittimità di tutte le idee che non furono dalla ragione aquisite per mezzo dell'esperienza. Ammette esso bensì l'universale come un concetto puro, come un' ipotesi della ragione; ma siccome non n'è dimostrata la realtà dall'esperienza, così nega che questo concetto implichi una realtà obbiettiva; nega

la sostanza, quando non gli appare il fenomeno. Ora essendo il fenomeno particolare, il nominalismo deve limitare il sapere dogmatico alla cognizione del particolare. Ma chi dice particolare, designa una cosa che è parte d'un'altra; il nominalismo pertanto nega eziandio il particolare, poichè ammettendo il particolare ammetterebbe anche l'universale, di cui sarebbe parte. Esso nella natura non vede altro che l'individuale; ond'è che i rapporti tra causa ed effetto, le relazioni delle forme, delle differenze e delle somiglianze non sono per esso realtà, ma puri concetti che da nessuna cosa vengono avverati, poichè non v'ha altro che l'individuale il quale sia contenuto nell'individuale. Ora quanto è detto della causa, dei rapporti e delle qualità, può certamente dirsi anche del tempo, dello spazio e della vita. V'ha di più: egli è impossibile dare una definizione dell'individuale. Che cosa è desso? Un uomo, dite? ma per qual carattere lo distinguete voi da tal altro obbietto che chiamate collo stesso nome? Lo distinguete per somiglianze e differenze? ma queste somiglianze e queste differenze non sono altro che idee subbiettive, le quali non esistono nell'obbietto; v'ha somiglianza tra Platone e Socrate, v'ha differenza tra Diogene e la sua botte, solo perchè voi la immaginate. Ora se il genere e la specie, se la forma e le qualità non sono cose reali, non resta all'individuo altro che quello per cui, considerandolo, vi formate di esso tale o tal altra idea, lo chiamate col tale o col tal altro nome. E che è ciò? voi non lo sapete.

Solo l'idealismo può guarentire da questo universale scetticismo. Benchè la realtà delle cose non sia in sè dimostrata conforme alle idee della mente, pure

queste idee, qualunque ne sia l'origine, qualunque il valore rispetto al problema della verità, non sono perciò meno la regola costante e necessaria dei nostri giudizi. Incalzati con argomenti tolti alla loro propria critica, alcuni avversari del realismo caddero nello scetticismo; altri restarono puramente sensisti, facendo colla materialità delle loro conseguenze grave torto al partito che avevano abbracciato; altri ebbero rifugio nell'idealismo; la maggior parte non elevaronsi più alto della critica, segnalandosi per altro in questa.

Fasi della filosofia scolastica.

Non può non importare a tutti il conoscere quali diverse fasi ebbe nel medio evo questa lunga disputa. Per procedere in tale disamina con ordine, converrà che fissiamo prima alcune divisioni storiche, dandone la ragione. Dividiamo pertanto la Scolastica in cinque periodi.

Il primo comincia a Carlo Magno, e finisce nel secolo XI, cioè da Alcuino a Berengario. Tennemann dice questo periodo dominato da un cieco realismo, ma questa qualificazione non è ben esatta. Gli è vero che il realismo è il fondo di quasi tutti i sistemi sviluppati in quel tempo di fede, ma non di tutti; e se non si distingua il realismo filosofico dal cieco, grave ingiuria farebbesi a Giovanni Scoto Erigene, nome che empì di sè tutta l'epoca sua, col dire che seguì il cieco realismo. Del resto la quistione del realismo e del nominalismo non fu posata chiaramente prima del secolo undecimo: il principale studio scolastico da Alcuino a Berengario fu quello della grammatica. Alcune dottrine isolatamente sviluppate, alcune dispute rinnovate intorno al senso di un testo diversa-

mente interpretato, preludono bensì in questo periodo al risorgimento degli studi, ma alcuna vera scuola non v'ebbe.

Primo Berengario pose in campo l'ipotesi nominalista, e sant'Anselmo di Cantorbery risposegli con una fondamentale esposizione del realismo. Comincia con questi due il secondo periodo. Sono le verità della ragione distinte da quelle della fede? e se sono distinte, quali di esse hanno maggior possanza sull'intelletto? Ecco la prima quistione specialmente agitata in questo periodo, e risolta dai nominalisti in favore della ragione. Le premesse del nominalismo sono appena proposte, che seducono uomini di mente elevata; e il contrario partito, per arrestarne i progressi, si vede costretto accettare il criterio della logica, e domandare alla ragione le prove della fede. Nasce allora grande contesa: il nominalismo trionfante innanzi alla scuola, offende la Chiesa colla temerità delle sue proposizioni, e tira sopra di sè i fulmini episcopali, onde decade dalla stima che godeva.

Con Abelardo finisce il secondo periodo: il nominalismo è scaduto; anche il realismo ha offeso la Chiesa; regna nelle menti grande confusione: la filosofia nondimeno continua a far progressi. La Chiesa, col riprovare le conseguenze dell'idealismo, avevalo condannato ad essere nulla più che un'opinione razionale. Per siffatta condanna sciolto da ogni laccio, il realismo in breve cadde nel più assoluto panteismo, e ad un tempo gli errori di esso fecero nascere una reazione mistica. Questo periodo vien chiuso collo scetticismo tutto accademico di Giovanni di Salisbury.

Allora, per por termine alla disputa, proposero alcuni filosofi di formare un eclettismo dogmatico.

La recente importazione dei commenti arabi sulle opere di Aristotele e dei filosofi alessandrini forniva loro un fondo di scienza che seppero molto bene mettere a profitto. Quest'ardito tentativo giovò bensì a portar luce nel campo della scienza, ma fu da una nuova critica mandato a vuoto.

Il quinto periodo ha principio con Guglielmo di Ockam, il più illustre di tutti i nominalisti dopo Abelardo, e termina anche questo con una reazione scettica. L'incompatibilità del dogmatismo razionale col simbolismo teologico è allora dimostrata con tante prove, che si separano i conservatori dai dialettici, e formansi due distinte scuole, l'una della ragione, l'altra della fede. Ma questa separazione non poteva essere intiera: perocchè i dottori cattolici, sebbene riprovassero i filosofi, non potevano però non sottomettere all'analisi la fede rivelata, e non aderire più o meno esclusivamente a questa od a quella interpretazione filosofica dell'ente divino, dei misteri e dell'umana natura; d'altra parte i liberi dialettici, che intorno a molti punti tenevano credenze comuni, non disperarono ancora di poterle conciliare colla certezza sperimentale. La separazione era nondimeno compiuta, poichè v'ebbe quind'innanzi una dottrina secolare, scuole nelle quali s'insegnava il disprezzo dell'autorità, e libri nei quali si discutevano i motivi della credenza in Dio; v'ebbe in somma una filosofia fuori della Chiesa.

Da Alcuino a Berengario.

Lungi dalla sede della romana onnipotenza, nell'ultimo confine della Bretagna, pacifica terra separata dal mondo, dove non udivasi lo scoppio delle folgori

pontifizie, i liberi pensatori avevano conservato tutta la loro franchezza. Carlo Magno, consolidata ch'ebbe la pace nel centro del suo impero, attese a ristabilirvi le scuole claustrali, e confidò l'istruzione della gioventù secolare a maestri di canto e di grammatica fatti venire dall'Italia. Fra gli stranieri che dalla liberalità di lui furono indotti a mutar patria, è annoverato dagli storici il britanno Alcuino o Albino. Questi, come dicesi, fondò scuole, ma non sistemi; e poichè non ci lasciò per iscritto verun corpo di dottrine, privi affatto dei necessari documenti, non altro sapremmo che formare delle ipotesi intorno al metodo suo ed a suoi dialettici insegnamenti.

Alcuino insegnò nella scuola di Tours, dove formò molti discepoli, dei quali il più illustre è Rabano Mauro. Questi era di Magonza, e dopo studiato nella Gallia, tornò ad insegnare nel monastero di Fulda gli elementi della rinascente filosofia. Se vuolsi prestar fede a Tritemio, egli fu il più dotto di quanti vivevano a' suoi tempi: sapeva latino, greco, ebraico, ed era del pari versato nella cognizione delle lettere profane che delle sacre. Per non parlare della Glossa peripatetica attribuitagli da Cousin, la principale opera di lui intitolata *De universo* mostra ch'egli fu specialmente filologo abilissimo, giacchè la grammatica era ancora la scienza meglio coltivata. Non è però a credere che Rabano nessuna cognizione avesse di metafisica; perocchè nel libro sesto dell'opera citata, egli espose intorno all'origine delle idee un'opinione che non manca di franchezza e di chiarezza. Secondo lui, quest'origine è duplice: aquistiamo la percezione di certi oggetti per mezzo degli organi del corpo, e questi oggetti sono i fenomeni fisici; altre idee ci

vengono dai sensi dell'anima, e sono le idee delle cose soprannaturali, invisibili ed impalpabili, che la sola contemplazione ci rivela. Tale definizione nel secolo nono è per certo degnissima d'essere avvertita.

Il sapere di Rabano gli aquistò in brevissimo tempo gran fama. Eletto poi priore dell'abadia di Fulda, in appresso arcivescovo di Magonza, dovette prender parte alle dispute teologiche del suo tempo. Campione del fatalismo agostiniano era allora un intrepido frate per nome Gotscialco, il quale, allevato già nel monastero di Reichenau, erasi ritirato nell'abadia di Orbais, diocesi di Soissons, per darsi ivi tutto alla solitaria meditazione delle opere di Agostino. Questo frate, tenuto in conto di dialettico invincibile, era assai erudito, come ne fanno fede i suoi contemporanei in mancanza delle opere sue. Intorno alla dottrina ch'egli tolse a difendere non può nascere verun dubbio, essendo la pura e semplice del vescovo d' Ippona. Come questo, egli sostenne l'insufficienza del libero arbitrio, la necessità della Grazia e la duplice Predestinazione. Giansenio lo annovera tra i sinceri interpreti della verità: assai diversa opinione portava di lui Rabano. Secondo il vescovo di Magonza, il quale con quest'argomentazione fece torto alla dialettica della scuola di Tours, l'errore del protoplasta non ha già tolto del tutto all'uomo la naturale aspirazione verso il bene, e la coscienza ha due impulsi, la Grazia cioè e la libertà: i doni di Dio non ci costringono, ma c'invitano soltanto, e noi abbiamo sempre il potere di resistere al loro impulso (*Comment. in Ruth*, n. 37). La Chiesa aveva già condannato quest'opinione in bocca di Gennadio, e a gran ragione. Di fatto supporre il concorso della Grazia e del libero arbitrio nei

fenomeni della coscienza, giustifica tutte le stravaganze del dualismo. Non potendo ammettere l'assoluta indipendenza dello spirito (nè mancano argomenti contro questa libertà, anche senza fare appoggio sull'ipotesi della caduta originale), la Chiesa doveva proclamare la superiorità della Grazia; e per non essersi mantenuta costantemente in quest'opinione, o piuttosto per non aver bene definito che cosa intendesse per quel libero arbitrio restato dopo la caduta, cadde su di essa il sospetto di manicheismo. Ond'è che Rabano, sebben vescovo e filosofo, commentò quelle parole in modo che nè dai dialettici, nè dagli ortodossi può essere approvato. Gotscialco, non che sottomettersi all'episcopale decisione, venne a Magonza per contrastare alla dottrina di Rabano. La disputa fu portata innanzi ad Incmaro, ch'era il vescovo principale delle Gallie. Questi, più destro politico che esercitato teologo, intese male la quistione, e la risolvette contrariamente al frate di Orbais. Il quale vedendo allora tutta la Chiesa secolare accordata per perderlo, si appellò ai più savi interpreti della sacra dottrina, a tutti i dotti claustrali, e la maggior parte di essi si dichiarò per l'opinione del supposto eretico. Questa controversia intorno ad uno dei principali punti di fede gettò Carlo il Calvo in una grave perplessità, e non sapendo che risolverne, consultò Giovanni Scoto Erigene, direttore della scuola palatina, riputato il più gran filosofo di que' tempi. Egli era un compromettere la dottrina cattolica, il chiamare a parte della disputa quel genio solitario.

Giovanni Scoto conosceva il greco e l'ebraico, corresse la Volgata, e tradusse il libro dei *Nomi divini*, attribuito a san Dionigi areopagita, sopra un mano-

scritto mandato da Michele Balbo a Luigi il Pio. Era inoltre libero pensatore, tanto che nel principio della sua opera principale così si esprime a proposito della Tradizione: « L'autorità è derivata dalla ragione, non « già la ragione dall'autorità; e qualunque autorità non « autenticata dalla ragione, non ha nessun valore ». Lo vedremo del pari poco curarsi di mettere le conclusioni della logica daccordo colle affermazioni dell'ortodossia. Pose egli altresì questo principio, che in mezzo alla sua ingenuità profana dovette suscitare a combatterlo tutti i difensori della fede: *Non aliam esse philosophiam, aliudve sapientiæ studium, aliamve religionem*, cioè che una sola e medesima cosa sono la filosofia, lo studio della sapienza e la religione.

Ora qual è la filosofia di Giovanni Scoto? il puro panteismo, il panteismo indiano, il panteismo di Spinosa. Diamone l'analisi. La natura è il soggetto universale: ma questa unità ci appare multipla e variata nelle forme; comprende essa ciò che è e ciò che non è sensibile; tutto ciò che fu, che è e che sarà. Giovanni Scoto suppone nella natura quattro *forme*, quattro *differenze*: la prima creatrice ed increata; la seconda creata e creatrice; la terza creata che non crea; la quarta nè creante nè creata.

L'ente assoluto, l'unità sostanziale chiamasi Dio; le creature non partecipano punto della sostanza; esse non sono altro che fenomeni, accidenti e teofanie. Giovanni Scoto fa procedere tutte le categorie da una sola, cioè dall'ente, *ουσια*: ora l'ente non cade sotto i sensi del corpo, e, secondo le premesse, le altre categorie sono dell' identica natura di esso. E come le forme sono diversi aspetti della natura fenomenale, così le categorie sono pure diversità della natura so-

prasensibile, cioè della sostanza. Ma questa sostanza non resta nello stato virtuale; essa manifestasi giusta le leggi della propria natura. Per questa manifestazione essa diventa la prima forma dell'unità, cioè la forma creatrice ed increata, che è Dio stesso. Dio è principio, mezzo e fine: principio, perchè tutte le cose vengono da lui; mezzo, perchè tutte le cose sussistono in lui e per mezzo di lui; fine, perchè tutte le cose, aspirando al riposo ed alla perfezione, si muovono verso di lui (*De divis. naturæ*, lib. I, art. 12). Giovanni Scoto fa pure ingegnosamente derivare θεος da θεω *corro*, perchè Dio corre in tutti gli esseri apparenti. Questa prima forma della natura dilatandosi genera la seconda, che è la forma creata e creatrice. È questa un'ipotesi gnostica rinnovata dallo Scoto, e comprende il verbo, le cause secondarie, gli universali, il mondo archetipo. La terza forma che è creata e non crea, è l'universo sensibile: questa forma è nel tempo, ha avuto principio ed avrà fine. Ma non finirà se non con una trasformazione, assorbita dalle cause seconde che torneranno a confondersi nell'unità: allora la sostanza increata rientrerà nel riposo, e la natura prenderà la quarta forma, *quæ nec creatur nec creat*.

Giovanni Scoto sviluppò quest'ardita teodicea con mirabile finezza d'ingegno, e ci duole che la brevità ci vieti di fermarci più a lungo su questi sviluppi; ma ci resta a far conoscere la sua opinione intorno al problema agitato nella Chiesa, e sottomesso alla decisione di lui.

Il panteista conseguente a sè non può ammettere la realtà del male; e intorno a ciò il filosofo si accorda con sant'Agostino, che il male cioè sia un'idea

ed una privazione, non cosa esistente in realtà; poichè la divina essenza nulla comprende d'impuro: *Peccatum, mors, pœna, justitiæ, vitæ, beatitudinis defecta sunt; ac per hoc si ab eo non sunt, quis audeat dicere in eis aliquid esse?* Nel pensiero di Dio non può pertanto esservi alcuna predestinazione al dolore, al castigo, alla morte eterna, come con sant'Agostino pretese Gotscialco; l'eternità poi non è altro che la vita. Per ciò che riguarda il bene, egli è certissimo che esiste, poichè è Dio stesso: nulla pertanto v'ha che impedisca di supporre in Dio la volontà di predestinare alla finale beatificazione gli eletti della sua misericordia; tale supposizione anzi è fondata sull'intuizione della vera natura divina, la quale essendo buona, non può non volere il bene, e volendo il bene, lo opera; perocchè in Dio, fare è identico di volere. Non è duopo estenderci in parole per commendare i meriti di Giovanni Scoto e la levatura della sua dottrina: vari cattolici moderni e tra gli altri l'abate Gerbet, hanno reso giustizia al genio originale di lui; ma nel secolo nono la tolleranza era minore.

Il primo teologo che si levò contra di lui fu Prudenzio, vescovo di Troyes. Questi, prima di opporre la fede dei Padri alla trascendentale ipotesi del filosofo, dichiara che nelle discussioni della fede non deve mai intervenire la dialettica; quindi distinguendo l'essere dalla libertà, sostiene che la colpa del protoplasta ha bensì tolto all'uomo la libertà, ma gli lasciò l'essere; che l'uomo possedeva questa libertà per dono revocabile, e che per esserne stato privato fu ridotto a non poter più elevarsi al desiderio del bene senza un'ispirazione della Grazia.

Prudenzio crede vi abbia due Predestinazioni, quella dei cattivi e quella dei buoni, ma che nè l'una nè l'altra importi necessità; nel soccorso o nella privazione della Grazia consiste la necessità. Come ognun vede, questa dottrina posa sopra un concetto antropomorfistico, e sulla distinzione di facoltà diverse nella persona divina.

La chiesa di Lione, ch'è rappresentata dal diacono Floro e dal venerabile arcivescovo Amolone, abbracciò l'opinione di Prudenzio, la quale non era altra da quella di Gotscialco. Crebbero perciò le brighe di Rabano e d'Incmaro, i quali replicarono. San Remigio, eletto successore di Amolone, continuò la disputa, e combattè i vescovi di Reims e di Magonza con una dialettica vittoriosa. Finalmente furono convocati concilii per ristabilire l'ordine nella Chiesa, ma anche questo mezzo uscì vano. Il concilio di Kiersy sull'Oise, guidato da Incmaro, si dichiarò favorevole a lui; quelli di Valenza e di Tulle seguirono l'opinione della Chiesa lionese. Di questo smacco Incmaro si vendicò contro Gotscialco, cacciandolo in prigione, dove lo sciagurato frate con sette anni di pene scontò il delitto della propria opinione. Dopo la morte di lui la disputa intorno la Grazia restò sospesa, finchè di nuovo la rimise in campo Giansenio.

Tra i dialettici di questa prima epoca non dobbiamo passare in silenzio il celebre frate Gerberto di Aurillac, che fu pontefice col nome di Silvestro II, e che ben meritò non solo della religione per la sua pietà, ma anche della scienza per gli scritti e per l'ardore onde adoperossi a diffondere le lettere latine. Nato nell'Aquitania da parenti poveri,

fino dalla prima età datosi agli studi, tanto in essi approfittò, che pel suo sapere come teologo, filosofo, geometra, matematico ed astronomo, fu scelto a maestro di Ottone III e di Roberto di Francia, fatto abate di Bobbio, indi arcivescovo di Reims e più tardi di Ravenna, senza lasciarsi dagl'improvisi onori inorgoglire nè distrarre. Nelle lettere sue, che palesano un carattere ardente, parla de' suoi letterarii lavori colla stessa gravità che dei più rilevanti affari dello Stato; invita gli amici a mandargli manoscritti, nè ristà dal pregarneli finchè non gli abbia nelle mani. « Tu sai » scrive ad un frate « con quale ardore io cerchi libri per tutto; sai quante opere di sommi autori trovinsi qua e là sparse per Italia; animo dunque! fammi copiare Manilio *De astrologia*, Vittorino *De rethorica* e l' *Ophtalmicus* di Demostene ». All'arcivescovo di Reims chiede le opere di Giulio Cesare, e gli annunzia d' avere scoperto otto volumi di Boezio intorno all' astrologia; all' abate Gisilberto domanda se per avventura possedesse la fine dell'orazione di Cicerone *pro rege Dejotaro*; prega l' abate Geraldo a mandargli un manoscritto di Giuseppe Ispano, e lo scolaro Costanzo di cercargli gli opuscoli di Cicerone; tutte le scienze gli stanno del pari a cuore; scrive di retorica, di logica e di astronomia; nei molti viaggi che fece nella varia sua vita, da tutte le bocche volle imparare, in tutte le scuole sedere. Cacciato da Aurillac, percorre la Spagna, l'Italia, la Gallia, aprendo dappertutto scuole, alle quali accorrevasi in folla. La tiara è finalmente la ricompensa di tanto ardore pel sapere. Sebbene Gerberto abbia professato molte dottrine, pure di lui non ci resta altro che un' opera

di dialettica di merito assai dubbio, la quale trovasi nel *Thesaurus anecdotorum* di Pezio, t. I, p. 2.

Questa prima epoca della Scolastica lasciò assai più istituzioni che scritti.

Da Berengario a Pietro Lombardo.

Nel nono secolo i dotti eransi unicamente occupati del problema della Grazia. Giovanni Scoto aveva lanciato sulla Presenza reale un' opinione contraria a quella della Chiesa, ma trovò nel monaco Pascasio un oppositore formidabile, e la quistione non fu più rimessa in campo che nel secolo undecimo da Berengario di Tours, che appellò dalla sentenza pronunziata contro il filosofo. Ecco in breve i termini della quistione. Vedendo che nella Cena eucaristica il pane ed il vino conservano, dopo la consacrazione, le proprietà e le forme di prima, Berengario pretese che quel pane e quel vino non fossero il vero corpo che fu confitto in croce, nè il vero sangue che scorse dalle divine piaghe, ma che la consacrazione unisce il Verbo alle specie, e che per questa unione le specie diventano, agli occhi della fede, il corpo ed il sangue di Gesù Cristo, senza perciò mutare natura ed essenza. La Chiesa all'opposto sosteneva, e tuttora sostiene, che la trasformazione del pane in corpo e del vino in sangue non è già ideale, ma reale.

Berengario vuol essere considerato come il primo oppositore del realismo nel medio evo, poichè nella sua negazione è contenuta una nuova filosofia. A torto gli fu imputato da un contemporaneo che attribuisse ai sensi il criterio d'ogni certezza, mentre invece opina, e quest'opinione è eminentemente idea-

listica, che non può ai sensi imporsi un mistero, ma che la fede debbe ammetterlo; od in altre parole, egli sostiene che la mente è atta a concepire più che i sensi non rivelano, e che se, a malgrado dell'apparenza obbiettiva, le idee hanno per se stesse un valore, questo è obbiettivo, nè le idee vengono dai fenomeni modificate. Ora l'ipotesi del realismo si è che le idee corrispondono ad altrettante sostanze, e in mancanza d'un obbiettivo fenomenale il realismo crea un obbiettivo soprasensibile. Berengario levossi contro questa creazione arbitraria ed impossibile, e l'argomentazione sua puramente nominalistica posa sulle premesse d'un concettualismo non isviluppato (1).

Quando osò far pubblica la sua opinione, essa fu accolta da alcuni con entusiasmo, da altri con sentimento di riprovazione. Il grammatico Adelmanno, condiscepolo di Berengario nella scuola di Tours, e in appresso vescovo di Brescia, scrive tantosto all'amico, invitandolo a ritrarre il suo errore. Adelmanno crede che nè la ragione nè i sensi possono infirmare o convalidare le verità della fede: « Noi compiamo bensì » egli dice « alcuni atti col solo mezzo dei sensi del corpo, come vedere ed udire; in assai altri, come leggere e scrivere, la ragione

(1) L'opinione di Berengario è precisamente quella di Cartesio: *Quamvis forte nonnulli aliud dicant, non puto tamen ipsos aliud ea de re percipere. Sed* cum substantiam ab extensione distinguunt, vel nihil per nomen substantiæ intelligunt, vel confusam tantum substantiæ incorporeæ ideam habent, quam falso tribuunt corporeæ *(Princip. philos.* p. 2. num 9). — È noto che quest'asserzione di Cartesio fu dalla Chiesa condannata.

(*intelletto*) ed il senso prestano officio simultaneo; ma il più delle volte nessun bisogno abbiamo del ministero dei sensi, come per calcolar numeri, o per notare suoni: la cognizione delle cose incorporee insomma non ci è data se non dalla ragion pura (*intellectus purus*), esercitata dalla pratica ». Da queste premesse potrebbesi credere che, come Berengario, egli voglia conchiudere che, se i sensi non possono essere ingannati dalla ragione, questa per altro non può elevarsi ad ipotesi che i sensi non valgano ad avverare. Ma ben diversamente sta la cosa. Adelmanno dopo aver determinato la competenza della ragione, nega che essa possa comprendere i misteri. « Cerchiamo » egli dice « di mostrare coll'aiuto della divina grazia, che tutte le umane facoltà, per quanto ampie, non arrivano a comprendere la sublime grandezza dei Sacramenti ». Prende ad esempio il battesimo. Nelle cerimonie di esso il tatto, la vista ed il gusto dandosi mano a vicenda accertano la presenza dell'aqua: la ragione va più oltre, ed arriva a conoscere le naturali proprietà e l'essenza della medesima, non che le parti che la compongono; ma non è dal battesimo sollevata fino a comprendere il mistero della salvazione; la ragione è inferiore alla fede, come ad essa sono inferiori i sensi. Tale distinzione per altro tra la ragione e la fede nulla prova contro di Berengario, e pare che Adelmanno dimentichi che, come la sfera della ragione, è circoscritta quella della fede; che se alla ragione non è dato raggiungere le supposizioni della fede, anche questa deve riconoscere l'autorità che la ragione ha sulla certezza empirica.

Adelmanno non fu unico oppositore di Berenga-

rio: altri ve n'ebbe, se non più valenti, per certo più inesorabili. L'italiano Lanfranco, benedettino, che reggeva allora l'abadia di Bec nella Normandia, dove avea per qualche tempo insegnato dialettica, lungi dal lasciarsi trarre da Berengario alla sua parte, fece sulla Presenza reale pubblica professione della fede più ortodossa. L'eresiarca, condannato già da molti concilii, viene di nuovo assalito da Ugone di Breteuil vescovo di Langres, da Durando abate di Troarn, da Guitmondo arcivescovo di Aversa; tutti contra di lui armano questi due soli argomenti: la dialettica è arte, non un mezzo di certezza; il senso comune e la ragione non possono prevalere contro la fede.

Ildeberto di Lavardino, discepolo di Berengario ed arcivescovo di Tours, tenta rilevare la ragione. Ma come farlo senza offendere la fede? Questa difficoltà non fu punto da Ildeberto risoluta. Berengario, distinguendo varie maniere di certezza, ammetteva tanto le credenze della fede, quanto quelle della ragione; ma non voleva che venissero confuse, siccome insegnava la Chiesa. Ildeberto ammette sì le distinzioni del maestro, ma dimostreremo che il pio arcivescovo di Tours, chiamato dai contemporanei colonna della Chiesa (*Ecclesiæ columna*), s'accosta all'eresia più che non si crede. Apriamo il suo *Trattato di teologia*, e vi troveremo sul bel principio questa definizione per lo meno ardita: « La fede è « la certezza volontaria delle cose assenti; essa è « superiore all'opinione ed inferiore alla scienza ». Richiamiamo alla mente quello che Socrate dice in un dialogo di Platone, distinguendo l'opinione dall'opinione vera, e l'opinione vera dalla scienza; e

troveremo che la fede per Ildeberto altro non era che l' opinione vera. Vogliamo restarne convinti? « Io la chiamo volontaria » dice egli « perchè non « è forzata; chiamo assenti le cose che non sono sot- « tomesse ai sensi del corpo; la pongo di sopra del- « l' opinione, perchè credere è più che supporre; « la pongo di sotto della scienza, perchè credere è « meno che sapere ». Sant' Agostino aveva detto: *Credimus ut cognoscamus*; Ildeberto pare che dica: *Cognoscimus ut credamus*. L'abate Gerbet attribuisce l'introduzione del metodo razionalistico, detto cartesiano, nella discussione dei dogmi della fede, alla scuola filosofica di Abelardo; ma qui noi vediamo che debbe attribuirsi al pio vescovo di Tours.

Passando ora ad esaminare le conseguenze dei posti principii, vedremo che sono al tutto eterodosse. « La ragione » dice Ildeberto « può condurci alla cognizione di Dio, ma non farci conoscere i misteri della divina natura, i suoi attributi, l' incarnazione, ecc., verità che la fede soltanto può accertare ». Ora s' egli è vero che credere è meno che sapere, la certezza che abbiamo intorno agli attributi divini, all'incarnazione, ecc., è di grado inferiore, meno positiva e meno sicura, che la certezza che abbiamo intorno alla esistenza medesima di Dio, poichè questa ci è guarentita dalla ragione. V'ha di più: se la fede, giusta la definizione d'Ildeberto, è la certezza delle cose che non cadono sotto i sensi, ne segue che la scienza è fondata sulla certezza delle cose sensibili; e di fatto il nostro teologo pretende che la cognizione di Dio, verità d'ordine scientifico, ci è data dalla sola contemplazione della natura. Ma poichè dice che la scienza,

la quale è una certezza che trae origine dalla sensazione, è superiore alla fede, la quale è la certezza delle cose non sensibili, siamo nostro malgrado costretti a conchiuderne che egli è un vero sensista. Nè può sfuggire a questa taccia, se non ammetta che l' anima ha da per se stessa la certezza di alcune verità primitive, sulle quali posa con maggiore o minor ragione la scienza; che queste verità od assiomi non hanno bisogno di dimostrazione, e sono perciò indipendenti dalla scienza empirica. È dunque la certezza di tali verità volontaria, come egli crede? No di certo: non per nostra volontà accettiamo le idee primitive, nè dipende da noi il credervi o il non credervi; esse vengono imposte all'anima. Non sarebbe Ildeberto caduto in tali errori, da cui per rigorosa conseguenza verrebbe l'intiera negazione del dogma, se meglio avesse definito la fede; se con sant'Agostino avesse detto che la fede è, non solo la credenza nelle cose rivelate (la qual credenza è di fatto volontaria), ma il principio di ogni cognizione; se, come sant'Agostino, seguendo l' opinione della accademia nuova, avesse rigettato il testimonio dei sensi, ed avesse, giusta l'opinione di Platone, ammesso le idee primitive come innate, conchiudendone che queste verità sono per la loro origine superiori ad ogni criterio analitico.

E già può seguitarsi il progresso dei sistemi, dacchè la fondazione delle scuole risvegliò le menti e rimise in quistione la filosofia del dogma. Prima di Berengario la ragione non è ancora reputata sufficiente per determinare una certezza. Berengario la rimette in onore; il discepolo suo Ildeberto la dichiara superiore alla fede; un contemporaneo di

Ildeberto, l'arcivescovo Anselmo di Cantorbery, nome assai celebre nella storia della Chiesa, sollevando la coscienza fino alla nozione dell'essere, si propone niente meno che di edificare una teologia dottrinale sopra un concetto della ragione.

Non è già che Anselmo annunziasse di voler mettersi a tale impresa; chè la Chiesa non avrebbe fatto ad un professore di eresia l'onore di canonizzarlo. Il santo vescovo era nel fondo il più ortodosso dei credenti, non ammettendo egli alcuna maniera di certezza che regger possa a fronte della fede. « L'in« telletto » egli dice « deve sottomettersi all'autorità, « quando non può giungere razionalmente alle con« clusioni della medesima (*De fide Trinit.* c. 7); chi « ha fede non cerca di comprendere, ma di credere, « e crede per comprendere (*Prologium*, c. 1); è duopo « credere prima di sottoporre all'esame della ragione « i misteri della fede (*Cur Deus homo*, c. 2); è teme« rità colpevole il disputare contro la fede, quando « l'intelletto non può raggiungerne le sublimi verità « (*De fide Trinit.*, c. 2) ». Abbiamo moltiplicato le citazioni, perchè alcuno potea credere che, avendo scritto un libro ove mette in scena un ignorante che cerca la verità colla scorta dell'intelletto puro, sant'Anselmo avesse nell'undecimo secolo tentato di affrancare la ragione con ardimento affatto simile a quello di Fichte nel dialogo sul *destino dell'uomo*. Ma ciò non è punto vero; perocchè per sant'Anselmo non v'ha altre verità più autentiche che quelle della fede; solo fa a se stesso questa domanda, se la ragione, non che negarle, invece le confermi. Tale domanda è già per se stessa abbastanza temeraria; e ciò che è più, egli risolve la quistione affermativa-

mente, ragionando in questo modo. « Quante cose ci appariscono nella natura, tutte hanno certe forme e certi attributi. E primieramente hanno esse comune l'essere e la realtà; si distinguono poscia per qualità proprie di bellezza, di grandezza e di bontà. Dovrà egli dirsi, che il bello, il grande ed il buono siano multipli? L'unità, per assioma della logica, è anteriore alla pluralità. Ora qual è nell'intelletto l'idea più universale? È, a non dubitarne, quella d'una perfezione infinita, poichè questa perfezione comprende tutti i gradi di bellezza, di grandezza e di bontà ». Fin qui il filosofo è unicamente idealista, ma va innanzi. « Questa perfezione è soltanto un'idea, senza avere alcun valore subbiettivo? » Qui la quistione si fa di grave importanza. Se la mente concepisce la sostanza come di fatto è, deve la perfezione aggiungere anche questo attributo a tutti gli altri, diversamente non sarebbe perfezione : *existit procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re.* Per modo che l'idea dell'unità logica è altresì l'idea dell'unità reale. Ora che è questa perfezione e questa verità? Iddio.

Qualunque sia il valore di quest'argomentazione, ormai nella storia della moderna filosofia s'è dato un passo innanzi, poichè è trovata la formola scientifica del realismo. Appena l'ebbe sant'Anselmo annunziata, che ne trasse tutte le conseguenze. Ma prima di seguirne gli sviluppi, ci pare conveniente far conoscere le obbiezioni che a tal principio opposero i discepoli di Berengario. A sant' Anselmo rispose pel primo Gaunilone, monaco di Marmoutiers; assai notevole è il suo *Liber pro insipiente*, che contiene tutta la dottrina, della quale fu fatto da alcuni merito, da altri

delitto a Giovanni Roscelino. Giusta l'opinione di Gaunilone, essendo Dio tale, che nessun oggetto conosciuto è identico con esso, non può la mente elevarsi fino all'idea della realtà, quando la confronta colle cose che i sensi e la ragione dimostrano reali; ond'è che quando essa si farà lecito di parlar di Dio, ne parlerà dietro un'astrazione, un'idea, una *parola*: *Cum quando illud secundum rem veram mihique notam cogitare possum*, *istud omnino nequeam*, *nisi tantum secundum* vocem, *secundum quam solam aut vix unquam potest ullum cogitari verum*. Ecco il puro nominalismo. Posto questo principio, Gaunilone incalza vivamente i realisti. « Quando voi m'avete definito » loro dice « l'unità, la perfezione, la natura suprema, ho benissimo compreso la vostra definizione; ma o la vostra definizione era Dio stesso, o non pretenderete ch'io abbia compreso altra cosa, che l'idea colla quale avete rappresentato Dio. La mente può fingere tutto che vuole, ma non può dar l'essere alle proprie finzioni. Voi mi narrate le maraviglie d'un'isola posta in mezzo all'oceano, ed insieme con voi io ammiro il quadro che me ne fate; ma non ammiro l'isola stessa, la quale esiste forse soltanto nella vostra fantasia. Se ciò fosse, se m'ingannaste con una favola, e se avessi la dabbenaggine di credere alla vostra parola, come potrebbe avvenire, non ne verrebbe di conseguenza che la mente può del pari comprendere ciò che è, e ciò che non è? che avverrebbe allora della vostra prova dell'esistenza reale di Dio, fondata sopra un concetto della mente? »

Quanta forza abbia questa obbiezione contro l'ipotesi realistica, non occorre dirlo. Egli è vero che il buon frate non altro si propone che di mostrare l'in-

sufficienza della ragione, ferma tenendo la certezza della fede; ma che importa la sincerità della sua critica quand'essa sia fondata?

Giovanni Roscelin o Rousélin, canonico di Compiègne, rimise in campo l'argomentazione di Gaunilone. A torto Cousin considerò Giovanni Roscelino come capo dei nominalisti; il padre Caramuel con più ragione lo chiama *nominalium sectæ, non autor, sed auctor.* Per quanto scarse notizie abbiamo intorno agl'insegnamenti ed agli scritti suoi, la conformità di esse per altro ci lascia concepire intorno alla sua dottrina un'idea abbastanza chiara. Sant'Anselmo l'annovera tra i dialettici del suo tempo, « i quali credono le sostanze universali non essere altro che suoni della voce, nè sanno comprendere che il colore è altra cosa che il corpo, e la dottrina d' un uomo altra cosa che l'anima sua ». Quest'imputazione di sant'Anselmo viene confermata da Giovanni di Salisbury (*Polycraticus*, VII. 12). Abelardo, in uno degli scritti di recente pubblicati, dice: « Mi ricordo che il mio maestro Roscelino teneva questa strana opinione, che nessuna cosa sia composta di parti, e pretendeva che le parti al pari delle specie non sieno altro che parole. Se taluno gli diceva che quella cosa che è un palazzo, è composta d'altre cose, come di mura e di fondamenta, ribattevalo con questo ragionamento: se la tal cosa che è muro è parte della tal cosa che è palazzo, siccome il palazzo non è altro che lo stesso muro, il tetto ed il fondamento, convien dire che il muro è altresì parte di sè e del resto; ma come potrebb'esser esso parte di se stesso? Di più, ogni parte necessariamente precede il tutto; ma come potrebbesi dire precedere

se stesso ed il resto, quando in nessun modo non precede se stesso? »

Questi due frammenti contengono intera la dottrina nominalistica. Roscelino ne trasse alcune conseguenze teologiche, ed a malgrado del rispetto che la fede imponeva pei misteri, osò, con iscandalo della Chiesa, sottomettere il mistero della Trinità al criterio della ragione, argomentando in questo modo: « Giusta le premesse, la casa, come casa, non è altro che una casa e non ha parti; soltanto l'unità è reale. In pari modo, Dio, come Dio, non è altro che Dio, non il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo ». Faceva pertanto questo dilemma: « O la Chiesa, d'accordo con Sabellio, deve nella Trinità ammettere tre dêi separati, distinti, individui, come sono tre angeli, tre spiriti; o non potrà attribuire la realtà e la sostanza che a un solo Dio, chiamato con tre nomi, ma senza distinzione di persone ». Questo era argomentare a stretto rigore.

Roscelino, siccome appare, era lontano dal pensare di sant'Anselmo. Questi opinava, che il concetto dell'universale ne suppone la realtà, e che questa realtà esiste non solo fuori del subbietto, ma anche nell'oggetto particolare, essendo l'universale una sostanza archetipa (*substantiæ universales*). Secondo il canonico di Compiègne, non v'ha altra realtà che quella ch'è mostrata dai sensi, e l'universale è un'astrazione, una parola, una finzione. Secondo Abelardo, che aquistò grande celebrità riproducendo sotto nuova e più filosofica forma la dottrina del maestro suo, Roscelino avrebbe condannato questa finzione, considerandola come una parola vuota di senso, *flatus vocis*: ma questa asserzione ci sembra calunniosa. S'egli è vero che le astrazioni in se stesse sono pure parole, queste parole

supporranno sempre delle astrazioni, altrimenti vi avrebbe difetto di senso. Che cosa è difatto un' astrazione? Null'altro che un concetto della mente. A torto pertanto fu distinto il nominalismo di Roscelino dal concettualismo di Abelardo. Non debbonsi piuttosto considerare come una sola e medesima dottrina? Tra l'uno e l'altro filosofo troviamo questa differenza: che Roscelino, venuto primo, mirò specialmente ad abbattere colla critica il dominante realismo, e che Abelardo elevò questa critica al grado di sistema: ma a malgrado delle vive animadversioni dello scolaro contro il maestro, noi troviamo le loro opinioni fondamentali affatto conformi, e l'unico motivo di queste animadversioni ci pare essere stata la cattiva fama che Roscelino erasi aquistata nella Chiesa colla sua interpretazione della Trinità. Ond' era avvenuto che il realismo, per nulla abbattuto dalla logica di lui, quando comparve Abelardo, era anzi professato nelle scuole più celebri da Odone di Cambrai, da Manegoldo, da Anselmo di Laone e da Guglielmo di Champeaux.

Guglielmo insegnava in Parigi, nella scuola del chiostro. Bayle accusa di spinosismo la dottrina di lui; nè priva di fondamento è quest'accusa, la quale del resto è diretta contro tutta la scuola realistica. Insegnava egli che il genere è essenzialmente, integralmente e simultaneamente identico in tutti gl'individui, e che gl'individui sono fra loro distinti non per altro che per semplici accidenti, ed argomentava in così fatto modo: « L'umanità è una cosa essenzialmente una, che non possiede da per sè, ma riceve d'altronde certe forme che fanno Socrate. Questa cosa, restando essenzialmente la medesima, riceve del pari altre

forme che fanno Platone e gli altri individui dell'umana specie; ed eccettuate le forme che si applicano a questa materia per produrre Socrate, nulla è in Socrate che non sia ad un tempo in Platone, ma sotto le forme di Platone ». Queste parole non hanno bisogno di commenti. Guglielmo, all'opposto di Roscelino, attribuisce la realtà soltanto all'universale ed alla sostanza collettiva; e la tesi di lui inchiude che, senza gli accidenti che distinguono Platone da Socrate, vale a dire senza le forme che appartengono a ciascun individuo, l'uomo esisterebbe del pari essenzialmente ed integralmente.

Guglielmo di Champeaux doveva trovare un terribile oppositore nel giovine Abelardo, *peripateticus palatinus* (di Palais nella Bretagna), il più illustre discepolo di Roscelino. All'argomentazione realistica egli rispondeva: « Se così è, chi potrà negare che Socrate sia ad un tempo stesso in Roma ed in Atene? Difatto dove è Socrate, trovasi altresì l'uomo universale che ha vestito nella sua intierezza la forma della socratità. Perocchè tutto ciò che comprende l'universale, lo ritiene nella sua totalità. Se pertanto l'universale, ch'è affetto per intiero della socratità, trovasi in Roma nel tempo stesso tutt'intiero in Platone, egli è impossibile che nel tempo stesso e nel medesimo luogo non si trovi la socratità che conteneva intiera quest'essenza. Ora, dovunque la socratità è nell'uomo, là è Socrate, poichè Socrate è l'uomo socratico. Chiunque ragioni, non ha come rispondere a ciò ».

A che tende Abelardo? A provare che l'universale è, non una cosa, ma un'idea, una parola; che se l'universale fosse alcuna cosa, questa siccome universale ed assoluta sarebbe necessariamente contenuta per

intero in ciascun individuo, il che è assurdo. Aggiunge: « Per ispecie non intendo quella sola essenza d'uomo che è in Socrate o in qualunque altro individuo, ma la collezione intera degl' individui di questa natura. Cotesta collezione, sebbene essenzialmente multipla, *viene dalle autorità chiamata* una specie, un universale, una natura, come un popolo, sebbene composto di molte persone, *è chiamato uno* ». Poniamo mente a queste parole *ab auctoritatibus appellatur, unus dicitur:* Abelardo dice, non che l'universale esista, ma che comunemente chiamasi universale ciò che la mente distingue di similare in ciascun individuo: il genere e la specie hanno una realtà soltanto subbiettiva; togliete il subbietto, o togliete a lui soltanto la facoltà di percepire le simiglianze; queste sussistono, ma il genere, la specie, cioè l'unità che le comprende tutte, ha cessato di esistere, poichè essa era nel subbietto soltanto e nella mente. Tale è il concettualismo d'Abelardo.

Guglielmo non aveva esaurito tutti gli argomenti; illuminato dalla critica dell'avversario, cercò al realismo nuove formole. Quali però fossero queste, non è ben chiarito. Abelardo dice: *Sic suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed individualiter diceret*. Il qual avverbio *individualiter* è assai ambiguo. Nell' edizione di d'Amboise leggesi la variante *indifferenter*, che Cousin accetta; e interpreta quindi la seconda formola di Guglielmo in questo modo: « L'identità degl' individui d'un medesimo genere non dipende già dalla loro stessa essenza, poichè questa è in ciascuno di essi diversa, ma da certi elementi che trovansi in tutti quegli individui senza differenza alcuna ». Ed a prima giunta questa spie-

gazione sembra soddisfacente, e con tanto maggior ragione immaginata, in quanto Abelardo in molti frammenti delle sue opere di recente pubblicate prende a combattere la teoria della non differenza, ed a questa polemica appunto Cousin si appoggia per menar vanto della sua scoperta. Ma tutto questo edifizio sgraziatamente crolla, se si esaminino i testi.

Cousin, in appoggio della spiegazione da lui trovata, arreca vari passi; dei quali uno specialmente anche a noi sembra giustificarla, ma altri molti la contraddicono. Nello scritto di Abelardo intitolato *De generibus et speciebus*, pag. 515 leggesi: *Diversi diversa sentiunt. Alii namque voces solas, genera et species universales et singulares esse affirmant, in rebus vero nihil horum assignant. Alii vero res generales et speciales, universales et singulares esse dicunt; sed et ipsi inter se diversa sentiunt: quidam enim dicunt singularia individua esse, species et genera subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta; alii vero quasdam essentias universales fingunt, quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt.* La prima di queste opinioni intorno agli universali è evidentemente quella stessa di Roscelino; l'ultima è quella che Abelardo attribuisce, quasi coi medesimi termini, a Guglielmo di Champeaux, in una lettera pubblicata da d'Amboise. Per questo non v'ha dubbio o equivoco: in ciò solo s'incontra difficoltà, che Cousin suppone che la seconda opinione (*alii vero res generales etc.*) sia la seconda formola di Guglielmo, mentre il testo dice precisamente l'opposto, nè, senza alterarlo, può dirsi che Abelardo, pur distinguendo le diverse scuole in modo sì chiaro e caratteristico colle parole *diversi diversa sentiunt.... alii namque....*

alii vero.... etc., abbia voluto indicare una sola e medesima persona, mentre ne distingue più. Appare dunque chiaro che vi ha più scuole realistiche: e quanto è certo che Guglielmo, vinto in una prima disputa da Abelardo, modificò la propria dottrina, altrettanto è dubbio che, abbandonata la dottrina degli universali platonici, abbia seguito la scuola peripatetica, che ammetteva l'identità dell'universale e del particolare. Dal testo medesimo poi di Abelardo, veniamo accertati, che nella disputa contro quest'ultima opinione egli non prende di mira Guglielmo, ma un'altra scuola realistica, *alii vero*.

Quali furono i capi di questa scuola? Poichè Abelardo non li nomina, per risolvere sì rilevante punto di quistione ci sia concesso esporre minutamente i risultamenti delle nostre indagini. Nella scuola realistica, Abelardo incontrò gran numero di oppositori. Cousin nomina soltanto Guglielmo da Champeaux e Bernardo di Chartres; ma la storia parla di Alberico da Reims, di Gioscelino, di Gosvino, di Gilberto de la Porrée, di Gualtiero di Mauritania e d'altri molti. Alla lettura del passo sopra citato, la prima ipotesi che si offre alla mente è, che Abelardo con queste parole *diversi*, *alii vero*, *quidam enim*, abbia voluto accennare i vari suoi oppositori. Ora noi sappiamo con sufficiente certezza quale fosse la dottrina di Bernardo di Chartres; poichè Giovanni di Salisbury, parlando d'un suo contemporaneo, dice: *Ideas ponit, Platonem imitatus et Bernardum Carnotensem, et nihil præter has genus dicit esse vel speciem*. Bernardo era dunque un platonico che ammetteva solo l'universale archetipo; Alberico da Reims, Gioscelino e Gosvino paretenessero a un di presso la medesima opinione; ma

Gilberto de la Porrée, vescovo di Poitiers, come appare per argomenti certi, professò nella scuola tutt'altra dottrina. Di fatto leggiamo nel *Metalogicus* dello stesso Giovanni di Salisbury: *Porro alius ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto episcopo Pictaviensi, universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis exemplum, et quæ non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhæret. Hoc græco eloquio dicitur* εἶδος, *habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis* (lib. II, cap. 17).

L'opinione di Gilberto de la Porrée pertanto era che l'universale è ad un tempo una sostanza ed un concetto della mente: sostanza non separata dall'obbietto sensibile; concetto legittimo fondato sulla percezione di ciò che è sostanzialmente universale nell'individuo. Quest'opinione, se non erriamo, è appunto la teoria della non differenza, combattuta da Abelardo nei passi citati da Cousin. Gilberto ed i suoi discepoli sono a non dubitarne quegli *alii vero*, i quali pretendono che « il reale sia ad un tempo generale e speciale, universale e singolare », e dicono che « Socrate come Socrate non ha nulla in sè che sia in un altro senza alcuna differenza, ma come uomo ha molte qualità che s'incontrano non differenti in Platone od in altri individui ». Sarebbe veramente da maravigliare che, dopo aver combattuto per sì lungo tempo un sistema dominante, sostenuto da tanti capi, in tempo che la smania delle distinzioni suscitava tante discrepanze nel seno d'una medesima scuola, Abelardo avesse

ne'suoi scritti attribuito queste discrepanze alle variazioni di un unico avversario; il che egli fu assai lontano dal fare.

Mentre Cousin pone due soli sostenitori del realismo al tempo di Abelardo, cioè Bernardo di Chartres e Guglielmo da Champeaux, noi abbiamo restituito ad un altro illustre dottore, per certo non conosciuto da Cousin, una dottrina della quale, nella *Introduzione* delle opere inedite di Abelardo, è attribuito l'onore o la responsalità a questo medesimo Guglielmo. Ma v'ha di più. Abelardo parla d'un'altra scuola: *Quidam enim dicunt singularia individua esse species et genera subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta.* Questa dottrina viene da Cousin confusa con quella della non differenza, alla quale per verità s'accosta moltissimo: ma è a sapere se fu essa adottata da tutti i seguaci della non differenza, come sembra credere Cousin, o se questa è un'altra frazione della medesima scuola, che ne sia stata staccata da qualche maestro. Il testo non lascia verun dubbio: *sed et ipsi* (i seguaci della non differenza) *inter se diversa sentiunt. Quidam enim* . . . . Vediamo ora se Abelardo abbia qui voluto accennare qualcuno de' suoi avversari. Lo stesso Giovanni da Salisbury nel capitolo già citato ci fornisce le notizie che possiamo desiderare: *Partiuntur status, duce Gautero de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato est, dicunt* individuum; *in eo quod homo,* speciem; *in eo quod animal,* genus *sed* subalternum; *in eo quod substantia,* generalissimum. Qual più certa prova possiamo desiderare? Non solo è identica la dottrina, ma neppure sono diverse le espressioni. Non ci pare perciò necessario di fermarci più a lungo su prove

di tanto peso, e confidiamo avere ormai assicurato alla critica della storia questo fatto, che le quattro grandi frazioni della scuola realistica al tempo di Abelardo ebbero per capi Bernardo da Chartres, Guglielmo da Champeaux, Gilberto de la Porrée e Gualtiero di Mortagna o di Mauritania.

Amore di brevità ci vieta di esaminare le varie differenze dell'opinione realistica: solo diremo che tutte siffatte scuole accordansi nel proclamare la realtà dell'universale, o come archetipa, o come integralmente contenuta in ciascun individuo, o come l'identità stessa, identità sostanziale di tutti gli individui presi collettivamente. Questa realtà dell'universale è l'assioma che Abelardo prende a ribattere; secondo lui, l'universale non sussiste nè nell'individuo, nè nella collezione, nè nel mondo soprasensibile, ma è un concetto ed una pura ipotesi della ragione.

Se i limiti impostici non ci permettono di fermarci intorno a questa celebre disputa, di cui Cousin ha copiosamente sviluppato alcune parti nell'eccellente sua *Introduzione* alle opere inedite di Abelardo, non vogliamo però ommettere che il peripatetico di Palais spinse il nominalismo fino alle ultime conseguenze, e tutte le abbracciò. Appare da ciò che lo spirito di ricerca deve dopo lui battere una via diversa. Il realismo non ha ancora sostenuto la medesima prova; finora ha soltanto posto le premesse; resta che ne deduca le conseguenze.

Tra le scuole a cui ha dato origine il concettualismo di Abelardo, vuol essere ricordata quella dei Cornificiani, di cui Giovanni di Salisbury lasciò un quadro sì poco favorevole. I Cornificiani, partecipando ad un tempo dei realisti e dei nominalisti, riducevano tutte

le dottrine e tutte le idee a semplici formole: quindi ponendo a confronto tra loro queste formole, ne cercavano le contraddizioni. Questo metodo doveva agevolmente guidare al più universale scetticismo; e Giovanni da Salisbury racconta che la più parte dei Cornificiani ne diedero non dubbia prova, rinunciando per disperazione allo studio della filosofia, quali per chiudersi nei chiostri, quali per darsi alla medicina.

Da Pietro Lombardo ad Alessandro di Hales.

Le opposizioni dei Cornificiani e le accuse della Chiesa furon cagione che il nominalismo cadesse, atterrite le menti dalle conseguenze a cui conduceva la logica, quando ponesse la ragione per criterio della certezza. Roberto (Folioth) professore in Melun, fu tra i primi che, conoscendo la ragione tendere naturalmente alla ricerca della verità, levaronsi contro la temeraria curiosità di alcuni dialettici. Pietro da Novara, detto *Lombardo*, si propose di ricondurre tutte le dispute al punto in cui eransi lasciate dai Padri ortodossi, e nel suo libro delle *Sentenze* che offerse materia a tante dispute, assai poche proposizioni sospette si ritrovano. Egli palesa le difficoltà, ma il più spesso non le risolve; e quando gli pare che la logica conchiuda contro la Chiesa, s'arresta dicendo: « Intorno a ciò lascio che parlino gli altri, io preferisco tacermi ». Pietro mostra mente acuta, quanto timida. Un altro Pietro da Poitiers, cancelliere di Parigi e arcivescovo d'Embrun, che chiamasi *fedele discepolo* di Pietro Lombardo, *Magistri sententiarum fidelis discipulus*, ne commentò il libro delle *Sentenze* con eguale rispetto per la tradizione ed uguale diffidenza della logica.

L'esperienza doveva mostrare che il realismo conseguente, non meno del più avventato nominalismo, si scosta dalla dottrina della Chiesa. La riazione contro la dialettica preparata dai Cornificiani, accolta da Pietro Lombardo e dalla sua scuola, fu in questo tempo ridotta a formole dogmatiche da due frati di San Vittore, il sassone Ugone e l'inglese Riccardo, nomi venerati dagli ortodossi.

Alla logica Ugone fa questa fondamentale obbiezione: « Non avviene dei raziocini ciò che delle supputazioni aritmetiche. Nella scienza dei numeri, i risultamenti ottenuti da un calcolo sulle dita, se questo è giusto, debbono indubbiamente riferirsi a ciò che è nelle cose: tutt'altrimenti avviene nelle discussioni sillogistiche; perocchè egli non è provato che gli oggetti naturali siano realmente conformi a tutte le arbitrarie conclusioni a cui la disputa conduce. Il raziocinio non può guidare all'incorruttibile verità. »

L'obbiezione di Ugone in questi termini non è per certo tale che non ammetta risposta, poichè ciò che egli dice contro il metodo delle idee, potrebbe del pari ritorcersi contro il metodo dei numeri; ma non per questo viene infirmato il cardine dell'obbiezione stessa, che è la censura della ragione. In queste poche parole *Neque quidquid sermonum decursus invenerit, id in natura fixum tenetur*, è contenuta una rivoluzione filosofica. Ugone distingue quattro categorie di giudizio: gli uni procedono dalla ragione, e questi hanno per sè l'evidenza dimostrativa; gli altri sono secondo la ragione, e non hanno nulla più che probabilità; quei della terza specie sono superiori, e quei della quarta contrari alla ragione. La fede comprende la

seconda e la terza categoria, poichè essa eleva la probabilità e la verosimiglianza alla verità. V'ha dunque due sorta di certezza : l'*intelligenza*, che per mezzo dell'intuizione inizia l'anima alle cose divine, e per mezzo della morale la guida alla salvezza; e la *scienza*, della quale sono scopo le opere umane. Ugone chiama la scienza *mechanica adulterina*; due poi dice essere gli oggetti della filosofia: *philosophia est disciplina, omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans.* Ma delle due cose, le divine viepiù ha a cuore, alle quali sollevasi per mezzo dell'intuizione. Non terremo dietro ai vaneggiamenti, a cui dal proprio misticismo è portato il teologo, che tutto si è fatto lecito, rigettando l'autorità della ragione.

Riccardo di San Vittore mostrò pari disprezzo per la ragione, ed affermò che tutte le operazioni della mente possono ridursi alla contemplazione. Egli fà dell'intelletto un'analisi sì curiosa, che non possiamo lasciare di farla conoscere. Dice che v'ha sei gradi di contemplazione. *Primum, in imaginatione et secundum solam imaginationem*, è l'operazione preliminare, mercè la quale la mente concepisce l'oggetto e lo rappresenta a sè per mezzo d'immagini, ossia d'idee; tali idee, che traggono origine da un' impressione esterna, sono le meno elevate dell'intelletto, e Riccardo le paragona ai figli che Rachele ottenne mettendo la fantesca a parte del talamo di Giacobbe; queste idee nascendo dal concubinato tra l'anima e la materia. *Secundum, in imaginatione secundum rationem*; nel secondo grado di contemplazione la mente formasi le più generali idee intorno alla natura, cioè le idee razionali di causa, d'ordine, di savezza, di utilità. *Tertium, in ratione secundum imaginationem*;

la mente elevasi alla concezione delle cose soprasensibili per mezzo del confronto coll'obbiettivo fenomenale. *Quartum, in ratione et secundum rationem*; la mente operando sopra se stessa, raccoglie le proprie nozioni e ne aquista il sentimento, onde nasce la coscienza. *Quintum, supra se non præter rationem*; la ragione non dimostra, ma neppure ripugna alle idee che abbiamo della natura e dell'essenza di Dio, le quali aquistiamo col quinto grado di contemplazione. V'ha finalmente certe credenze che sembrano opporsi alle idee razionali, e nondimeno sono le più elevate e le più vere; cui fondamento è la fede pura. *Sextum, supra et videtur esse præter rationem.*

Le mistiche preoccupazioni di Ugone e di Riccardo di San Vittore fecero ch'essi non prendessero parte alle dispute della scuola; inchinevoli alla teosofia, l'uno l'altro si piaquero di spiegare o d'immaginare allegorie più o meno ingegnose.

Alano Magno *delle Isole* (Yssel o Ryssel) dimostrò con vigoroso raziocinio i traviamenti del misticismo. Fissato da prima quest'assioma, che l'intelletto è una facoltà del subbietto capace di concepire l'obbietto, ma soltanto l'obbietto fenomenale, *non nisi adminiculo formæ*, domanda se la causa suprema è intelligibile. A che risponde negativamente, perchè essa è priva di forma, *Deus omni modo formam subterfugit*. Tuttavia l'ipotesi d'una causa superiore è un'idea necessaria, nè Alano la rigetta, ma si oppone alla definizione di essa, *id est de quo fari recte non possumus.* Dio non ha verun nome; e quando noi lo designiamo con attributi, o lo qualifichiamo arbitrariamente secondo le nostre idee, o se le nostre idee sono conformi all'eterna verità, non facciamo altro ch'esprimere con

parole diverse l'unità della sua essenza. Quest'argomentazione è nominalistica. Secondo Alano delle Isole, il carattere di ogni sostanza è l'unione d'una materia e d'una forma, e per conseguenza Dio non è sostanza. In ciò il creatore differisce dalla creatura, la causa dalla cosa prodotta. Tuttavia, a malgrado di questa differenza, è certo che il principio della cosa prodotta è contenuto nella causa, come quello dell'accidente è contenuto nel soggetto: può dunque dirsi che in Dio è tutto *tamquam in sui causa*, che Dio è nel tutto *sicut causa in suis causatis*, che Dio è tutto *per causam*. In siffatto modo, da premesse nominalistiche Alano conchiude ad un panteismo logico.

Ma più rigoroso fu il panteismo realistico, che allo scorcio del secolo XII fu con mirabile ardire professato da Amalrico di Bene, nella diocesi di Chartres. Egli dice: Dio è tutto; il creatore non è punto distinto dalla creatura; le idee, le cause primordiali, i prototipi, i modelli originali sono emanazioni della causa suprema, da esse procede il mondo sensibile; esse sono create e creatrici; Dio è la fine di tutte cose, in questo senso che tutte debbono rientrare in Dio per formare in lui un'individualità immutabile ed eterna. Come partecipano della medesima natura Abramo ed Isacco, così tutte le cose sono comprese nell'unità, e tutte le cose sono Dio. Dio è l'essenza di tutte le creature.

Tale sistema che moltissimo s'accosta a quello di Giovanni Scoto, porta un'impronta per certo non leggiera della scuola alessandrina. V'ha ragione di credere che Amalrico, sviluppando tale teoria dell'emanazione, supponesse che il Verbo o il Cristo altro non sia che la formola sensibile dell'ideale, poichè gli

ortodossi gli fanno colpa d'avere detto che *ogni cristiano è un membro del Cristo.* Non crediamo necessarie parole per dimostrare quanto ardita sia tale dottrina, e domandare la stima dei liberi pensatori per un uomo che nel secolo XII espose un'ipotesi così elevata com'è questa dell'identità delle sostanze. Conviene ben distinguere le conseguenze tirate da Amalrico e quelle di Alano dalle Isole. Secondo il nominalista, Dio è tutto *per causam* soltanto, vale a dire è una causa generatrice, che si rivela per mezzo di fenomeni, e che vi è distinta per la propria natura; la causa contiene la cosa prodotta virtualmente non sostanzialmente. Il realista pare rispondergli ciò che Spinosa rispondeva a Cartesio: « La causa non può produrre ciò ch'essa non contiene realmente: ora se la medesima non contiene la sostanza, neppure ha prodotto la sostanza (dualismo); e se contiene la sostanza, è dessa identica nell'essenza all'oggetto prodotto (panteismo) ». Per determinare rettamente a quale scuola Amalrico di Bene appartenga, dobbiamo altresì far riflettere che nell'universale collettivo egli ammette delle esistenze soprasensibili: è dunque non semplicemente realista, ma realista platonico.

Quando si sopprimano anche queste esistenze intermedie, le quali una logica più rigorosa dimostra essere puerilità il supporre per istabilire l'identità delle sostanze, uno non cessa d'essere realista finchè ammette tuttora l'obbiettività degli universali, nè cessa d'essere panteista finchè non pone veruna sostanziale differenza tra l'effetto e la causa; egli abbandona Platone per seguire Aristotele. Nella scuola realistica abbiamo distinto due sette assai discordi tra loro; l'una pretende che gli universali esistano fuori del particolare,

l'altra vuole che questo sia contenuto in quelli. La prima di queste sette con Amalrico di Bene conchiuse al panteismo, la seconda è tratta alle stesse conseguenze da Davide di Dinant, discepolo di Amalrico. Il sistema di Davide di Dinant è il puro spinosismo: « Non v'ha nel mondo che una sola sostanza, che è « ad un tempo lo spirito e la materia, il pensiero e « l'estensione ».

Il panteismo doveva essere l' ultima conseguenza del realismo, e questa fu tirata. Ma ripugnando il panteismo alla fede, la Chiesa condannò tosto questa dottrina e ne spaventò i numerosi seguaci. Ond'è che le rigorose conchiusioni dell'una e dell'altra dottrina furono del pari riprovate dall'autorità. Questa riprovazione mise in discredito la filosofia, e tutte le menti che non lasciaronsi vincere dai vaneggiamenti del misticismo, mestamente interrogavansi a vicenda intorno alle basi della certezza. La sovversiva critica dei Cornificiani poco appagava il buon senso, e troppo inoltre favoriva l'ignoranza; ma la scuola era per accogliere le negazioni, per quanto ardite, d'uno scetticismo illuminato. Tale fu quello di Giovanni di Salisbury (*Joannes parvus*), vescovo di Chartres, nome assai noto. Spessissimo fu citata l'opinione di lui intorno ai propri contemporanei, ma pochi curaronsi di conoscere qual fosse la dottrina propria di lui. Cousin, sulla fede di Tennemann, lo dice nominalista; non l'ha meglio compreso Meiners, il quale pur sembra aver letto attentamente l'opera principale di questo dottore. Di lui abbiamo due principali trattati, intitolati l'uno *De curialium nugis et vestigiis philosophorum*, l'altro *Metalogicus* ch'è consultato più di frequente. Queste due opere sono ugualmente commendevoli

per correzione di stile e forza di raziocinio, ma non troviamo in esse altro che una critica ingegnosa, ed a nostro giudizio l'autore fu a torto creduto nominalista. Che se dopo aver ribattuto l'uno coll'altro i due opposti sistemi, egli sembra inchinare all'opinione di Abelardo, gli è perchè trova in essa una negazione, e gode d' imbattersi in complici. Nel prologo del Metalogico egli parla assai chiaro: *Academicus in his quæ sunt dubitabilia sapienti, non juro verum esse quod loquor, sed seu verum seu falsum, sola probabilitate contentus sum.* Poteva più apertamente palesarsi discepolo di Carneade? Cousin dice (*Cours d'hist. de la philos.* 1820, leçon 10) che lo scetticismo moderno principia solo nel secolo XV. Una breve esposizione dei dubbi filosofici messi in campo da Giovanni di Salisbury, allo scorcio del secolo XII, mostrerà che l'asserzione di Cousin vuol essere emendata.

I dialettici del medio evo ammettevano tre mezzi di certezza: l'esperienza, la ragion pura, e la fede. —Alla certezza basata sull' esperienza Giovanni di Salisbury oppone un argomento che non fu ancora ribattuto dal dogmatismo; e siccome ne vien dato merito al moderno David Hume, ci facciamo obbligo di citare un curioso frammento che farà conoscere la sagacità del dottore scolastico. Giovanni di Salisbury ribatte la certezza sperimentale con queste parole: *Scio equidem lapidem et sagittam, quam in nubes jaculatus sum, exigente natura, recessuram in terram; nec tamen simpliciter recidere in terram, et quia novi, necesse est. Potest enim recidere et non recidere. Alterum tamen, etsi non necessario, verum tamen est, illudque utique quod scio futurum. Si enim futurum non est, etsi fore putetur, non scitur tamen, quoniam illius*

quod non est, non scientia sed opinio est. Sviluppando quindi le conseguenze di questa critica, secondo la quale l' immutabile ripetizione dei medesimi effetti, date le cause medesime, è opinione affatto subbiettiva, mancante di prove assolute, il filosofo prende a combattere la certezza delle scienze sperimentali, delle matematiche, dell'astronomia e della fisica. — Nè maggior rispetto ha per la ragion pura. Secondo lui il savio deve rifiutare di rispondere alle domande fattegli intorno alla sostanza, alla quantità, alle forze ed all'efficacia dell'anima; intorno alla natura degli universali; intorno all' uso, al fine ed all'origine delle virtù e dei vizi. — Rispetto alla fede, il savio non deve avere opinione fissa intorno alla providenza, al destino, al caso ed al libero arbitrio. Quante materie sottratte alla disputa! Nè credasi però che Giovanni di Salisbury abbia posto questi limiti all'investigazione arbitrariamente, o per disprezzo contro la logica umana; poichè il criticismo di lui è essenzialmente scientifico. Egli combatte con calore lo scetticismo assoluto, esalta il criticismo dell'evidenza, e se rimette in onore gli accademici, lo fa perchè a suo giudizio furono calunniati. Dubbio illegittimo è quello che non rispetta il senso comune, che, confondendo il certo, l'incerto ed il probabile, distrugge la coscienza, e chiude tutte le vie alla filosofia: *quanam via in philosophiæ investigatione proficiet cui ratio nihil permanet quod teneat?* Il dubbio del savio, giustificato dall'insufficienza della dimostrazione speculativa, non permette di sospendere il giudizio, se non quando non è imposta una certezza irresistibile dall'evidenza o dalla rivelazione.

Non ispetta a noi verificare se il criticismo fondamentale di Giovanni di Salisbury possa appagarsi di

queste riserve; a noi basta restituire a questo filosofo il merito dovutogli. Fu giudicato peripatetico egli che accusa Aristotele di *eresia* per aver preso a combattere Platone? egli che stimò ben avventurato quel giorno in cui il filosofo di Atene abbandonò la terra? Questa sì grande stima per Platone, affettata con un nominalismo sì conseguente che non dissimulò lo scetticismo accademico, è prova di sublime sagacità. La maggior parte degli scolastici, tra la dottrina di Platone e quella di Aristotele trovavano divergenza soltanto riguardo alla natura degli universali; Giovanni di Salisbury pel primo nel medio evo scôrse l'affinità ch'è tra l'antica e la nuova Accademia.

Da Alessandro di Hales a Guglielmo di Ockam.

Ormai il realismo è compreso sì bene come il nominalismo; ma alla logica fu presentata la quistione, e questa debb' essere agitata finchè non sembri risolta.

Nel secolo duodecimo Aristotele era mal conosciuto; al principio del decimoterzo cominciaronsi a studiare i commenti degli Arabi intorno allo Stagirita, e la disputa prese tosto una nuova direzione. Da quel tempo la storia della disputa scolastica è meglio conosciuta, onde ne sarà più agevole esporre le diverse dottrine che dividevano la scuola.

Alessandro di Hales, nella contea di Glocester chiamato *doctor doctorum*, *doctor irrefragabilis*, fu tra i primi che trassero profitto dai lavori di Avicenna e di Averroè. Disputatore valente, sebbene verboso e spesso oscuro, ad un sapere poco comune congiunge una mente che sa mettere in chiara luce le quistioni,

siano o no degne d'occupare il filosofo. Al primo leggere le opere di lui uno si accorge che la critica ha già sventato molti sofismi, e ch'essa regola la discussione. Alessandro di Hales è realista, e mal si ritiene dall'ammettere le conseguenze panteistiche del realismo, recate in mezzo dalla scuola di Amalrico: ma realista di acuta mente, abbandona l'argomentazione trascendentale di sant'Anselmo, e con Boezio e coi nominalisti ammette che l'estensione della cognizione, più che alla natura dell'oggetto, è relativa alla facoltà del subbietto. Crede inoltre, come Gualtiero di Mortagna, che l'universale non è contenuto integralmente in ciascun individuo, ma in tutti gl'individui identici di forma, e distingue le sostanze corporee dalle incorporee. Andiamo a lui debitori altresì d'una pregevole analisi delle facoltà dell'intelletto, che distingue in tre: la sensibilità, la memoria e l'immaginazione.

Guglielmo d'Alvergna, vescovo di Parigi, appartiene alla medesima frazione della scuola realistica. Come Alessandro di Hales, ammette due maniere di percezione e due corrispondenti obbietti: i sensibili cioè e gl'intelligibili. Gli obbietti sensibili colpiscono i sensi, e per mezzo di questi si rivelano allo spirito; gl'intelligibili colpiscono l'intelletto agente. La verità, vale a dire le forme intelligibili, esiste fuori dell'intelletto, il quale ne possiede soltanto una simiglianza; ma questa simiglianza è esatta: *similitudo dicitur ipsum quod oritur a veritate.* L'universale è indivisibile, il tempo non è parte dell'eternità, nè Socrate è parte dell'umanità; perocchè ciò ch'è divisibile non può avere che un determinato numero di parti; l'universale pertanto comprende ad una volta

tutti gli individui in atto ed in potenza. Non pertanto l'universale esiste fuori di questo mondo; fuori di questo non v'ha altro che *forme immateriali*, e l'universale esiste immaterialmente soltanto nel pensiero e nella ragione divina. Guglielmo d'Alvergna distinguesi dal teologo inglese per un argomentare più filosofico, ma il fondo della dottrina è in ambidue il medesimo.

Nel breve esame che facciamo della filosofia nel decimoterzo secolo, basti ricordare i commentari di Aristotele, fatti da Michele Scotto di Toledo e da Roberto Capitone (*Greathead*). Questo secolo è fecondo di filosofi: ma quattro superano tutti gli altri per elevatezza di mente e per l'influenza che esercitarono sulla scuola, vogliamo dire Alberto Magno, san Bonaventura, san Tommaso d'Aquino e Duncano Scoto.

Alberto di Bollstadt, detto il grande, più che a creare un sistema proprio, intese a discutere le opinioni degli altri, od è almeno difficile, nell'indigesta collezione delle opere a lui attribuite, discernere quale fu la risposta precisa da lui data a tutte le quistioni proposte dalla filosofia contemporanea. Più dotto di Pietro Lombardo, di mente più chiara, di sapere più universale, compì nel decimoterzo secolo l'opera cominciata da quello nel duodecimo. Egli raccolse le opinioni degli uomini autorevoli intorno alle tesi controverse; facciamo però riflettere che autorevoli per lui sono, non Agostino, Girolamo, Lattanzio, Boezio e Porfirio, ma Aristotele, il falso Dionigi, Ermete Trismegisto, Temistio, Proclo, e tutta la schiera dei commentatori arabi, Averroè, Avicenna, Alfarabio, Algazel, Abubecker, Avicembrone, Maimonide. Lo storico Buhle volle avvilire questo filosofo tanto

da farne un compilatore senza discernimento; ma è ingiuria. Secondo Alberto, la causa prima regge tutti gli esseri da lui creati. Quanto esiste nella natura, tutto è organizzato, e tutti i fenomeni sono governati dalla legge di causalità. L'essenza è distinta dall'esistenza; si comunica l'esistenza, ma non l'essenza; l'essenza è in Dio, ed egli ne investe le creature, ma non l'incorpora in alcuna di esse. Gli individui non sono tra loro diversi per altro, che per l'accidente; e benchè i raggi della divina luce non risplendano per tutti in ugual grado, il medesimo principio però gli anima e li feconda. Donde segue che l'individuale è nel tempo, vale a dire, come riflette Guglielmo di Alvergna, che nell'altra vita tutti gli eletti avranno una sola voce per lodar Dio: donde segue altresì che in questa stessa vita tutti i fenomeni subbiettivi ed obbiettivi, sono determinati da un impulso supremo, che non lascia loro veruna libertà.

Tennemann ha fatto osservare le contraddizioni nelle quali questo filosofo è caduto; ma siccome v'ha motivo di credere che tra gli opuscoli che portano il nome di lui, formanti ventuno volumi in foglio, molti gli siano stati a torto attribuiti, così possiam dire che queste contraddizioni sono forse meno che non creda Tennemann.

Non maggiore rispetto che per Alberto, ebbe la critica per san Bonaventura (Giovanni Fidanza), e nondimeno pochi conosciamo tra i filosofi antichi o moderni, i quali meritino d'esser tenuti in maggior pregio che il *dottore serafico*. A confermare questa asserzione richiederebbesi forse più che la breve ed arida esposizione che dobbiamo limitarci a fare della sua dottrina; tuttavia speriamo con poche linee di-

struggere la prevenzione, che ha fatto annoverare san Bonaventura tra i più ciechi teosofi.

Quali sono gli ordinari prolegomeni del misticismo? Qual è la via che prende a battere Riccardo di San Vittore e tutta la scuola che si levò contro il razionalismo di Berengario? Tutti i filosofi contemplativi che noi conosciamo, partirono dalla negazione della certezza fondata sull'esperienza, rimproverarono la scienza umana come menzogna, e tolsero all'intelletto ogni forza. San Bonaventura al contrario nulla ha più a cuore che rassodare l'infallibilità della ragione; è questa la sua ipotesi trascendentale. In qual modo giungiamo noi alla verità? per mezzo della cognizione? e che cos'è la cognizione? l'intelligenza della realtà. Ma come può la mente elevarsi a questa intelligenza? per mezzo della più generale nozione dell'essere. A quel modo che l'affermazione precede la negazione, è impossibile concepire il nulla se prima non siasi concepito l'essere assoluto di cui il nulla è la negazione; chi parla della creatura suppone il creatore; dall'idea dell'eterno procede l'idea del transitorio; dall'idea dell'universale quella del particolare.

Ma a questa dottrina ch'è il puro cartesianismo, vien fatta una grave obbiezione: donde derivano coteste idee primitive che esistono nel subbietto prima della percezione dell'obbietto? Esse sono innate e poste dal creatore nella coscienza dell'uomo. Queste idee sono di due specie, semplici o composte. L'idea più semplice è quella dell'essere assoluto, e le idee composte sono produzione del raziocinio sillogistico; le une e le altre impongono la certezza. A' nostri giorni si è con lodevole scrupolosità indagato qual

sia la forza del sillogismo: il nostro dottore sciolse il problema in questo modo: « La necessità logica « non dipende punto dall'esistenza reale e materiale « delle cose nella natura, o dall'esistenza immagina- « ria delle medesime nel pensiero umano, ma ne ri- « chiede l'esistenza ideale negli eterni modelli, sui « quali il divino artefice lavora, e che sono riflettuti « in tutte le sue opere . . . . . l'intelligenza sta in « relazione colla verità infinita ». Non vogliamo già dire che questa ipotesi sia inconcussa; ricorderemo soltanto che ne fu attribuito l'onore a Malebranche, e ciò basta per renderla pregevole.

San Bonaventura è dunque ben lungi di posporre il raziocinio all'intuizione, come disse l'abate Gerbet (*Coup d'œil sur la controverse*, p. 90): nella sua dottrina la logica è un mezzo di cognizione infallibile quanto l'intuizione stessa; Dio ha posto le premesse nell'intelletto, e l'ha confermato di modo che non possa non affermarne le conseguenze. Di più, le percezioni che il subbietto ha dell'obbietto, cioè le idee empiriche, portano in sè il medesimo carattere di certezza. Dio in tre modi dirige la coscienza: colla comunicazione delle idee necessarie, col lume della grazia e coll'armonica azione del non-me fenomenale sul me sensibile: l'anima percepisce la verità col mezzo di tutte le proprie facoltà.

San Tommaso d'Aquino, contemporaneo di san Bonaventura, si giovò di quanto aveva questi fatto, e tra la dottrina dell'uno e quella dell'altro v'ha relazione manifesta: ma nell'esposizione della medesima, usano un metodo tutto differente; l'idealismo di san Bonaventura è teoretico, quello di san Tommaso è logico.

Il problema dell'origine delle idee che san Bonaventura sciolse col dire innate, è pure il più elevato che san Tommaso si proponga: egli è dogmatico, e tutte le opinioni sue intorno alla metafisica ed alla teologia si accordano colla sua dottrina intorno ai principii della cognizione. Di questi principii egli ne distingue due, la ragione e l'esperienza. In qualunque proposizione v'ha due elementi, i termini e la relazione: i termini sono l'oggetto della proposizione; la relazione n'è la conchiusione affermativa. A cagion d'esempio, in questa proposizione sì spesso recata dagli scolastici, *Socrate e Platone sono uomini*, Socrate e Platone ne sono i termini; la relazione è l'umanità comune a Socrate ed a Platone. « Partendo « da questa distinzione » dicono gli autori del *Compendio* ad uso del collegio di Juilly « egli risponde « che la cognizione dei termini d'un principio dipende « da una nozione fornita dall'esperienza, ma che la « cognizione della loro relazione, o per dirlo colle « sue parole, il nesso dei termini non deriva dall'esperienza. Siccome, dic' egli, l'abitudine d'una virtù « preesiste all'atto, e consiste in una naturale inclinazione che è come un' incoazione di questa virtù, « la quale in appresso coll'esercizio giunge alla consumazione; in pari modo l'aquisto della scienza inchiude, che nella nostra mente preesistono i germi « dei concetti razionali . . . . Qui s'annicchia l'opinione di san Tommaso intorno alla quistione degli « universali. Possono gli universali essere considerati « rispetto alla materia o alla forma loro. La materia « dell' idea universale, l'*uomo*, per cagion d'esempio, « è la riunione degli attributi che costituiscono la « natura umana. Sotto quest'aspetto gli universali

« sono *a parte rei*, e la loro materia esiste unicamente « in ciascun individuo. La forma è il carattere d'u« niversalità che si applica a tutta questa materia; nè « può aversi questo carattere d'universalità se non « facendo astrazione da ciò che è proprio di ciascun « individuo, per considerare ciò che a tutti è comune. « Sotto questo aspetto gli universali sono *a parte in« tellectus* ».

Togliamo questo frammento da storici coscienziosi, come sono Salinis e Scorbiac, per opporlo alla prolissa ma intollerante analisi di Buhle, e ad un errore di Tennemann, che attribuisce a Durante da San Porciano l'esatta distinzione del subbiettivo e dell'obbiettivo nella cognizione. Dobbiamo pure far riflettere che l'opinione di un dottore così venerato nella Chiesa, com'è san Tommaso d'Aquino, è da alcuni scrittori cattolici creduta propensa al nominalismo.

Richiamiamo di fatto alla mente le conclusioni di Abelardo: la realtà è solo nell'individuale, l'universale è un puro concetto della mente. Non diversamente dice san Tommaso. Ora qual è l'universale più assoluto? senza dubbio, Dio. San Tommaso pertanto deve conchiudere che Dio non è altro che un'idea, o un puro concetto. Vorrà egli proferire tale bestemmia? Certamente no, commetterà piuttosto un paralogismo. Quindi dirà: l'esistenza di Dio, quantunque sia un principio anteriore ad ogni conseguenza, non può essere dimostrata se non empiricamente, risalendo dagli effetti alla causa. Questa dimostrazione è fondata sui due elementi già spiegati, vale a dire i termini che sono gli effetti, e la relazione che è la nozione concettuale della causa. I termini vengono forniti dall'esperienza, la relazione dal

giudizio. Ma egli contraddirà a'suoi prolegomeni, se, per obbedire alla tradizione, affermerà che l'ordine reale concorda col logico rispetto alla natura divina, e dirà essere sostanza il concetto, di cui non gli è dato dimostrare la realtà.

Di questa inconseguenza non vuol farsi grave carico all'*Angelo della scuola*, perocchè nessuno dei nominalisti del medio evo l'ha evitata. Qual di essi, interrogato intorno a Dio, non fa fondamentale distinzione tra le opinioni da lui proposte intorno alla subbiettività dell'universale, e l'incomprensibile realtà della causa suprema? Tale distinzione per verità non è giusta; ma a malgrado della temerità delle loro premesse, non possono quei novatori venire a sì aperta guerra colla fede, da fare del Dio dei profeti una nozione subbiettiva.

Contro il nominalismo empirico di san Tommaso levaronsi molti oppositori. Primo fu Enrico Goethals da Muda presso Gand (Henricus Gandavensis), il quale negò la forza dell'argomentazione *a posteriori*, vantata da san Tommaso, nè vide scampo per la certezza in altro che nell'ipotesi platonica delle idee archetipe. Dopo di lui Duncano Scoto, frate francescano, detto il *dottor sottile*, caldo realista, mosse contro la dottrina tomistica una difficile controversia, nella quale, a giudizio de'suoi seguaci, egli riuscì vincitore.

Duncano Scoto, come san Tommaso, ammette due mezzi di cognizione, la sensazione e la riflessione: ma per non cadere in sospetto di sensismo, stabilisce sul bel principio che, se il subbietto percepisce per mezzo dei sensi la nozione occasionale dell'obbietto, le idee astratte delle cose però, od i concetti necessari sono creati dalla virtù dell'intelletto, *virtute*

propria intellectus. Insegna pure che questa attività subbiettiva ha parte sì nella formazione dell'idea semplice, che nel compimento della sensazione riflettuta. « I sensi esterni » egli dice « non conoscendo « i propri atti, è duopo che, oltre ai sensi esterni, sia « in noi un senso interno, pel quale ci accorgiamo « di vedere, di udire, ecc.; questo senso interno è « unico ». Duncano Scoto aggiunge inoltre, che la guarentigia stessa dell'intelletto non è sufficiente per l'affermazione assoluta quando trattasi d'idee alla cui formazione ha parte la sensazione. Il subbietto e l'obbietto sono parimenti variabili; l'intelletto ed il mondo fenomenale sono soggetti ad una legge di mutabilità continua, e non è assolutamente vero se non ciò ch'è identico a se stesso.

Questa metafisica idealistica sembra imporre a Duncano Scoto di conchiudere contro il realismo; ma egli cerca sottrarsi a questa conseguenza, ponendo la nozione dell'universale come necessaria, ed identificando il reale e l'ideale. Egli definisce l'universale: la forma che determina le cose a certe maniere d'essere. Questa forma è estrinseca ed intrinseca, sussistente ed informante, naturale e artificiale, sostanziale ed accidentale, separabile ed inseparabile dalla materia, od in altri termini, essa comunica alle cose l'essere, la vita vegetativa, la vita sensitiva e la intellettuale. La forma per eccellenza è la sostanziale. Duncano Scoto fa ai nominalisti le seguenti obbiezioni: se non v'ha forme sostanziali, è duopo confessare che l'uomo e il bruto per la sostanza non differiscono. Di fatto non differiscono per la materia che è comune a tutti i corpi; non per gli accidenti che sono estranei alla sostanza: debbono dunque

le cose differire sostanzialmente per la forma. — Nei corpi composti trovansi accidenti contrari; come potrebbe quest'unione avvenire, se non vi avesse una forma sostanziale superiore a questi accidenti, la quale ne mantenga la coesione? V'ha maggior relazione per certo tra Socrate e Platone, che tra Socrate ed un asino: ma questa relazione non è l'identità, o l'unità sostanziale di Socrate e di Platone; è dunque qualche cosa che è comune all'uno ed all'altro, è l'umanità.

Rechiamo queste obbiezioni al solo fine di poter giudicare a qual frazione della scuola realistica il *dottor sottile* appartenga. Ponendo l'universale nella forma e non nella sostanza, egli mostra d'aver voluto rifiutare il panteismo, ma lo rifiutò soltanto in parole. Poco importa se l'universale pongasi nella sostanza o nella forma, la logica ne trae le medesime conseguenze. Il realismo di Duncano Scoto non è tuttavia quello di sant'Anselmo; egli non dice, come i platonici della scuola da lui seguita, che l'universale esiste sostanzialmente fuori dell'obbietto; ma come Gualtiero di Mortagna, seguendo i peripatetici, dichiara che l'universale è distinto dal particolare, non per la realtà, ma per la forma; *non distinctum realiter, sed tantum formaliter* (Meiners *Comment. Societ. Gœtting.*).

Duncano Scoto ebbe molti fautori, specialmente tra' suoi francescani, e questa scuola si rese celebre per lo spirito di disputa. I più chiari partigiani dello scotismo furono il frate minore Francesco de Mayronis e Durando da San Porciano, vescovo di Meaux, i quali scossero bensì, ma non abbatterono la riputazione di san Tommaso. Gli scotisti erano già da lungo

tempo caduti in dimenticanza, quando il padre Labbe diceva dell'Angelo della scuola: *Didicit omnes qui Thomam intelligit, nec totum Thomam intelligit qui omnes didicit.*

Da Ockam a Giovanni Wessel.

Non dobbiamo, in questa per quanto breve rassegna, passare in silenzio i nomi di Rogero Bacone e di Raimondo Lullo. Rogero Bacone, soprannominato il *dottor mirabile*, fece nelle scienze naturali rilevantissime scoperte. È noto di lui questo detto: « Se mi « si opponga che nè Platone, nè Aristotele, nè il « grande Ippocrate, nè Galeno trovarono il modo di « prolungare la vita, risponderò che questi grandi « uomini neppur ebbero certe cognizioni di minor « momento, che furono trovate da altri pensatori ve- « nuti dopo.... I sapienti d'oggi ignorano anch'essi « molte verità, che saranno famigliari a' novizi dei « tempi futuri ». Que' moderni che si danno a credere d'avere inventato la dottrina del progresso, debbono cedere a Rogero Bacone il merito di avere prima di loro fatto quest'importante scoperta. Raimondo Lullo intese a sottoporre tutte le scienze ad un metodo generale, e quello da lui proposto, sebbene basato sul sillogismo che cominciava a scadere di stima, trovò gran numero di partigiani.

Due uomini degnissimi di stima sì per svariate cognizioni, sì per grandezza di carattere, illustrarono la scuola nel secolo XIV, vogliam dire Guglielmo Ockam e Giovanni Gersone. Scorgendo Ockam la discordanza della metafisica e dell'ontologia scotistiche, imprese a giustificare colle premesse della scuola francescana il più esclusivo nominalismo. Duncano Scoto aveva

conosciuto che la ragion pura non poteva affermare la sostanza; che la realtà delle cose intelligibili riguardanti Dio e l'anima, non cadendo sotto i sensi, se è d'uopo supporle, egli è impossibile conoscerle. Ockam risponde allo Scoto che la realtà dei generi e delle specie, sebbene non sia più visibile e più palpabile che quella dell'anima e di Dio, e sebbene non sia dalla fede imposto di credervi, egli è illogico il considerarla come esistente nelle cose; essa ha un valore subbiettivo; l'universale è un concetto, una parola. La dottrina di Ockam è nel fondo quella di Abelardo; e rispetto alla forma, i suoi argomenti contro il realismo degli scotisti non differiscono molto da quelli che abbiamo veduti essere opposti dal peripatetico di Palais a Guglielmo da Champeaux. Rechiamone alcuni:

L'universale, a giudizio di alcuni realisti, esiste negl' individui. Come mai, risponde Ockam, possono l'universale e l'individuale essere una sola e medesima cosa? Qui è evidente contraddizione nei termini. Replicasi che l'universale non esiste in una sola cosa, ma in molte? Si dichiari adunque se questa sostanza costituita da molte cose è essa medesima una sola o più cose: s'è una sola cosa, è un individuale; se più, dicasi se queste più cose stesse sono universali o individuali. L'universale, esistente nella collezione delle cose particolari, può essere distinto bensì da un individuo isolato, ma non da tutti gl'individui nei quali esiste. Nondimeno i realisti lo distinguono, facendone una sostanza esistente negl'individui, ma diversa dagl'individui medesimi, *existens in substantiis singularibus, distincta ab illis*. In questo caso dovrebbero essi dire, che l'universale può naturalmente

esistere senza gl' individui, il che sarebbe assurdo. Egli sarebbe inoltre forza dire, che nessun individuo può essere creato, se è preesistito un altro: di fatto il nuovo individuo non trarrebbe tutto l' essere suo dal nulla, se l'universale che è in lui si fosse anteriormente trovato in un altro. Di più, Dio non potrebbe annientare un individuo, senza che annientasse tutti gli altri; imperocchè se lo annientasse, distruggerebbe ciò che costituisce l'essenza di questo individuo, e per conseguenza l'universale che esiste in lui e negli altri. Ora togliere anche una parte dell' universale, è annientarlo, ed annientare ad un tempo gl' individui, poichè gl' individui e l'universale, rispetto alla sostanza, sono identici.

Non sunt entia præter necessitatem multiplicanda, è massima di Guglielmo Ockam. Ora a giudizio di lui, il realismo moltiplica gli enti con audacia licenziosa. Veri enti sono quelli che cadono sotto i sensi, e gli enti intelligibili non hanno realtà se non nell' intelletto. S'accorge allora Ockam che, se dalle premesse poste da Duncano Scoto ha conchiuso che l'universale non è una sostanza, ma una parola, dalle sue conchiusioni nasce un corollario, sovversivo di tutta la credenza cattolica. Nè l'anima, nè Dio cadono sotto i sensi; sono perciò idee, parole, finzioni? Ad Ockam pare ciò sì rigorosamente vero in logica, che non esita annientare tutte le prove, mercè le quali la scuola tomistica pretende dimostrare l' esistenza e gli attributi di Dio. Forse che non crede a questa esistenza? sì, vi crede, ma come ad un mistero o ad una verità di fede che la ragione non può nè confermare nè infirmare.

Questa riserva che fu fatta già da altri nominalisti,

debbe far cadere la scolastica, e cagionare la separazione della teologia dalla filosofia. Quanto più la logica si fa incalzante, più la Chiesa la teme, e maggior cura ha di sottrarre alle investigazioni di quella il sacro deposito della fede.

Agli scotisti si uniscono i tomisti per ribattere il nominalismo di Ockam. Fra gli scotisti dobbiamo ricordare Walter Burleigh e Marsiglio d'Inghen; fra i tomisti, Tommaso di Bradwardino e Tommaso di Strasburgo. Giovanni Buridano piglia le difese di Ockam, ed è efficacemente secondato dal cardinale Pietro di Ailly, da Roberto Holcot, da Gregorio di Rimini, da Enrico di Oyta, da Enrico di Assia e da alcuni altri. Il nominalismo ebbe finalmente intiero trionfo, avendo ottenuto dall'università di Parigi la censura delle proposizioni realistiche (1344).

Mal saprebbe trovare ragione di questo trionfo chi supponesse che il favore dalla Chiesa accordato a questa dottrina sia una riprovazione delle violenze esercitate contro la filosofica libertà di Roscelino e di Abelardo. Abbiamo già avvertito che la dottrina nominalistica non può posare su altro che sulla critica, e che riducendo a puri concetti le affermazioni della verità, essa giustifica lo scetticismo razionale. Ora non potevasi egli accogliere questo scetticismo per avvantaggiarne la fede? Sant'Agostino l'aveva osato, e Pietro di Ailly lo imitò. Nel quattordicesimo secolo le coscienze, travagliate dal dubbio filosofico, rifuggironsi nel misticismo.

Giovanni Charlier, di Gerson presso Réthel, nella diocesi di Reims, non fu primo degli scolastici a ridurre il misticismo a teoria, nè primo a destare la riazione che, negli ultimi anni del quattordicesimo

secolo, mise in chiaro innanzi al tribunale della Chiesa gli errori dei vari sistemi fondati sulla certezza razionale; ma gli è dovuto merito d'avere efficacemente contribuito a questo risultamento coll'energica semplicità della sua fede e col peso della celebrità meritamente aquistata. Prima che succedesse a Pietro di Ailly nella carica di cancelliere dell' università di Parigi, Giovanni Gerson percorse tutti i gradi accademici, e prima che la sua fede divenisse ferma ed inconcussa, egli andò rintracciando la verità in tutti i libri e in tutte le scuole. Lo vediamo prima meditare senza passione e senza opinione prestabilita sulle dottrine in voga, scoprirne con meravigliosa sagacità il lato debole, additarlo, manifestare il pericolo a cui menano le dispute intraprese con sentimento d' indifferenza per l'eterna salvezza; mostrare minacciata la fede, oppressa la ragione, scandalo nella Chiesa e nella scuola, turbati gli animi dall' inquietudine che vi lascia il conflitto delle dimostrazioni sillogistiche; in appresso, atterrito dal vuoto che aveva in sè prodotto, adoperarsi a ripararlo, a rifare la propria coscienza, lottare contro il dubbio, e per un istante abbattuto da questo terribile atleta, confessare l' impotenza della ragione individuale; quindi rialzandosi chiamare in aiuto la ragione individuale delle età e dei popoli, unica grazia che la providenza compartisce senza esclusioni; e difeso da quest'arme, tornare un'altra volta a sfidare il nemico, vincerlo, incalzarlo e riportarne finalmente trionfo. Almeno ei crede averne trionfato, poichè ha costretto la ragione a confessarsi incredula, e la sua coscienza, nell'estasi della fede, gode finalmente di una stoica tranquillità.

Giovanni Gerson scorge che molti di retta mente desiderano di sciogliere i problemi della metafisica e della logica: ma quali sono codesti problemi? È forse necessario che la ragione dimostri ciò che la rivelazione afferma? Il cristiano detesta la curiosità dei sofisti; le vane dispute de' suoi contemporanei intorno all'ente divino ed alla realtà de'suoi attributi, l'affliggono e l'irritano; non cessa di ripetere loro all'orecchio *Pœnitemini et credite evangelio!* E quali autorità invocano questi falsi sapienti in sostegno delle loro temerarie opinioni? Aristotele e Platone. Ora il primo insegnò che l'effetto è sempre simile alla causa, e che la volontà può produrre cose nuove e diverse senza che essa medesima si tramuti: non è questo un negare l'unità di Dio? non è togliergli il libero arbitrio? Il secondo pretese che i concetti della mente debbano necessariamente corrispondere a cose reali: non è questo un giustificare tutte le ipotesi dei Gnostici? non è far oltraggio alla fede cercando un'infinita moltitudine di quiddità, di entità favolose, che non sono Dio, non procedono da Dio, nè possono essere da Dio distrutte? La filosofia può sollevare l'intelletto alle idee necessarie, ma non deve avanzare il piede nel campo della fede.

Dopo Gerson, nella scuola più non troviamo che mistici. Tennemann cita Nicola di Clemange, Tommaso da Kempis e Giovanni Wessel di Gansfort; assai più ne annovera Oudin.

Conclusione.

A tal fine doveva la Scolastica riuscire; essa aveva sollevato la ragione sopra la fede, e la ragione aveva offeso la fede producendo due eresie, il panteismo e

l'idealismo critico; or l'uno or l'altro era a vicenda dominato nella scuola.

Il realismo, meno sospetto nelle sue premesse, meno ostile nelle sue forme al simbolismo cattolico, erasi pel primo guadagnato seguaci; ma dopo avere perseguitato la dottrina contraria, soccombette anch'esso sotto la ferula della logica e sotto la riprovazione della Chiesa. Abelardo condannato dal concilio di Sens, rivolgendosi a Gilberto de la Porrée, ch'era presente al giudizio, profferì questo verso di Ovidio:

Nunc tua res agitur, paries nam proximus ardet.

La predizione si avverò: alla sentenza pronunciata contro il nominalista della montagna di Santa Genovieffa, tenne dietro in breve quella che colpì le novità propagate dal vescovo realista di Poitiers. Per la maggior parte dei liberi pensatori di quell'epoca, il nominalismo doveva avere ed ebbe maggior prestigio: esso, riducendo tutto a nozioni dell'intelletto, stimolava agli studi logici; più direttamente opponeva all'autorità il dubbio, alla tradizione la coscienza. Da ciò appare perchè il nominalismo andò sempre aquistando favore, ed alla fine del quattordicesimo secolo salì a tanta gloria, mentre andava ogni giorno più scemando la stima e il potere della Chiesa: il sistema di filosofia, che insegnava nei prolegomeni stessi a diffidare dell'incomprensibile, accordavasi assai bene coll'istinto innovatore che dominava in quel tempo.

Sarebbe stato agevole prevedere anticipatamente la fine della disputa ch'erasi agitata nelle scuole del medio evo. Il realismo ed il nominalismo convinti d'eterodossia, dovevano un giorno sottrarsi ad ogni soggezione, e proclamare il disprezzo della Chiesa,

la rettitudine delle loro conchiusioni. Ma tale audacia, approvata dai partigiani della fazione riformatrice, non poteva piacere ai conservatori; i quali pertanto si fecero scudo della fede, ed abbandonaronsi con ardore al misticismo. Nè però i dialettici desistettero dal propagare le loro dottrine. In così fatto modo fu rotta l'unità della filosofia e della religione, con tanto ardire immaginata nel nono secolo da Giovanni Scoto Erigene, e quattro secoli passeranno prima che Schelling proclami di nuovo l'identità di queste due scienze, e la comunanza del loro impero.

Ci resta a dire in breve quali furono i risultamenti della controversia che siamo venuti fin qui esaminando partitamente. Bartolomeo di Saint-Hilaire scrisse: « La scolastica, nel suo generale risultamento, è la prima sollevazione dello spirito moderno contro l'autorità » (*De la logique d'Arist.* t. II, p. 194). La qual riflessione è dalla storia mostrata giustissima. Non solo coll'opporre la ragione alla fede, i filosofi del medio evo scossero la certezza cattolica; quasi tutti quelli che aquistarono celebrità nella scuola, meritarono d'essere annoverati nel *Catalogo dei testimoni della verità*, colle loro imprecazioni più o meno vive contro le pretensioni della romana coscienza.

Nè questo solo servigio resero alla civiltà ed alla scienza. Il cancelliere Bacone, sì poco propenso agli scolastici, quanto doveva essere l'introduttore d'un nuovo metodo, parla di loro con poca riverenza nel primo libro *De augumentis*, rappresentandoli come docili servi del loro *dittatore* Aristotele, ignoranti la storia della natura e de' secoli, ed unicamente occupati ad un lavoro di ragno (*tamquam aranea texens telam*), tessendo con difficoltà e con poca materia

tele mirabili per finezza di lavoro, ma frivole e vane. Nulla più indulgente con loro fu Luigi Vives nel celebre suo libro *De causis corruptarum artium*. Il precedente secolo aveva al tutto dimenticato che, prima di Cartesio, alcuno avesse ragionato intorno ad alcuna cosa. Buhle impiega alquante pagine a fare l'analisi della dottrina di san Tommaso, ma solo per vituperare la scolastica; Cousin, prima della scoperta del *Sic et Non* fatta nella biblioteca di Avranches, avevane portato un'opinione assai sfavorevole. Nondimeno Kant aveva trattato la quistione degli universali, e Herder giunse a dire che i lavori del medio evo avevano prodotto la logica moderna. Gerbet pel primo mostrossi giusto verso gli scolastici, dicendo nell'opera sua intitolata *Coup d'œil sur la controverse chrétienne*, pag. 65: « Il genio moderno andò lentamente preparandosi nel ginnasio della scolastica del medio evo. Se questa prima educazione ha comunicato ad esso la disposizione ad una specie di rigorismo logico che impedisce la facilità e la libertà dei movimenti, in quella dura scuola ha però contratto abitudini severe di ragione, un tatto mirabile per l'ordinamento e l'economia delle idee, un'eccellenza di metodo di cui portano l'impronta le grandi produzioni degli ultimi tre secoli ». Bartolomeo di Saint-Hilaire, del quale volentieri citiamo gli studi coscienziosi, non solo attribuisce alla scolastica la creazione di quel metodo che nei moderni tempi elevò tutte le scienze ad un'altezza prima sconosciuta, ma dice altresì che la Francia deve ad essa la propria gloria letteraria.

S'è adunque cominciato a far giustizia alla scolastica; ma perchè le sia fatta intiera, ne crediamo necessaria una compiuta storia. Furono dettate alcune

opere intorno ad episodi della controversia che ha sì profondamente agitato il medio evo; ma gli autori, non conoscendo la relazione dei sistemi individuali da loro studiati, con quelli anteriormente e posteriormente professati nel seno delle scuole stesse, hanno più spesso dato le loro ipotesi, che la vera storia della Scolastica. Quest'opera rimane ancora a farsi, e noi qui ne abbiamo dato piuttosto uno schizzo che un compendio. =

BART. HAUREAU.

FILOSOFIA MODERNA

N° XVIII.

CAMPANELLA

(*si riferisce al Tom. XVII, cap.* 31).

Allo scorcio del XVI secolo gl'Italiani ebbero gloriosi filosofi ch'e' si compiacciono opporre all'inglese Bacone e al francese Cartesio. Prima che Bacone (dicono essi) avesse guidato gli spiriti nella via della sperienza e dell'induzione; prima che Cartesio avesse dato l'esempio d'un ardito razionalismo, l'Italia avea respinto, con quanta forza mai si fece in appresso, la tirannia d'Aristotele, e cercato nuove vie alla conoscenza umana. Non solo le scuole filosofiche di pura rinascenza comparvero prima in Italia; non solo il platonismo e l'aristotelismo, restaurati alle fonti originali, rifiorirono in Italia prima che altrove dopo

la Scolastica del medio evo; ma l'Italia produsse la prima scuola di filosofia con carattere moderno: poichè a quella del platonico Marsilio Ficino e del peripatetico Pomponazio seguì ben tosto quella del novatore Telesio. Che v'avea in Francia o in Inghilterra di sì avanzato, quando Telesio vi apparve? al più si potrebbe citare il tentativo contemporaneo di Ramus; ma questi non attaccavasi ancora che all'arte di dissertare; e Telesio, nel suo *De rerum natura juxta propria principia*, indicava già tutte le scienze naturali da studiar secondo i principii loro propri, e calpestando gli antichi pregiudizi.

Dopo Telesio, gl'Italiani non possono sulla via stessa altri citare con maggior piacere che Campanella. Poco assai può dirsi della vita di questo filosofo, passata la più parte in prigione: naque in Stillo di Calabria il 1568; presto entrò nei domenicani, e fece il corso di filosofia nel monastero di Cosenza, finendo gli studi verso il 1588, anno in cui compariva il libro di Telesio e che questo medesimo morì. Il movimento però che questi avea procurato imprimere alla filosofia, era già dato da parecchi anni, atteso che la prima parte del suo libro comparve a Roma il 1565, poi insegnò a Napoli con molto rumore, vi fondò una società filosofica o *accademia Telesiana* o *Cosentina*, durata un pezzo, e volta a combattere la filosofia aristotelica. Obbligato a lasciar Napoli o per grave età, o per le persecuzioni de' monaci fedeli ad Aristotele, era egli venuto a morir nella patria Cosenza, e il giovine Campanella dovette naturalmente appassionarsi pel metodo e le idee del suo compatrioto; onde il 1590, a ventidue anni, il vediamo farsi innanzi a difender lui e la sua scuola col primo suo libro *Philosophia sensibus demonstrata*.

Quest'ardore per le idee nuove gli riuscì funesto, suscitandogli nemici nel suo Ordine, i quali si vendicarono atrocemente. Un vecchio professore contro cui avea splendidamente argomentato in pubblica disputa, l'accusò d'eresia e di trama contro lo Stato; onde Campanella fu gettato in carcere, e dicono sette volte in ventiquattro ore sottoposto alla tortura. Ventisette anni durò in carcere, nè dovette la liberazione che all'intercessione di papa Urbano VIII. Allora passò in Francia il 1624, e vi stette in protezione del cardinale Richelieu, fin quando morì a Parigi di settantun anno il 1639.

Questa vita di prigione sofferta per la filosofia rammenta la sorte di Giordano Bruno, nato come lui nel regno, come lui entrato ne' domenicani, e dall'inquisizione di Venezia arrestato al tempo stesso del Campanella, e peggio trattato, giacchè fu arso a Roma come eretico, il primo anno del XVII secolo.

Campanella, prigioniero 27 anni, rammenta pure la lunga cattività di frà Rogero Bacone, che anch'esso al XIII secolo volle rinnovar i principii della certezza e di tutta la conoscenza umana. Vuolsi serbar in cuore venerazione per questi uomini, che soffersero per la causa dell'avvenire e della filosofia.

Tennemann e altri storici della filosofia compararono a buon diritto l'opera di Campanella a quella di Francesco Bacone, nate al tempo stesso, ma di nome assai più celebrato. Il parallelo può sostenersi. Entrambi uscivano, si può dire, dalla medesima scuola, avevano ricevuto il medesimo impulso; giacchè Bacone scrisse sulla filosofia di Telesio. L'idea di seguitar i segreti della natura per via dell'induzione e della sperienza combinate, non era stata,

prima di Bacone, indicata da Telesio come metodo di scoperte? Allontanarsi dall'aristotelismo, abbandonar nello studio della natura tutto quel cumulo di pregiudizi, fondati sopra massime a priori, non è in parte il carattere di Bacone, e insieme il principio della scuola di Telesio e il sentimento di Campanella? Quanto all'estensione, Campanella volle abbracciar tutte le cognizioni umane come Bacone, anzi sotto quest'aspetto effettuò il disegno più compiutamente che Bacone. Bacone, con genio naturalmente metafisico, benchè a taluno piaccia a torto non vedere in lui che un fisico, non iscrisse che incidentemente sulla metafisica: senza quella, Campanella a ragione non vedea che un vuoto immenso nella scienza umana. Bacone sì religioso, e che qua e là nella vita e negli scritti ebbe sì ammirabili impeti di divozione elevata, stette però contento di seguir la religione del suo tempo, e rispettarla con una cura che talvolta somiglia a politica ipocrita. Campanella avea sì a cuore la religione, che con coscienza cercò fondarne i principii. Bacone, ravviluppato nel machiavellismo del suo tempo, non indagò mai la politica che sotto l'aspetto della storia, nè cercò appoggiarla che sovra principii razionali. Il cancelliere d'Inghilterra scrisse bensì aforismi e pensieri staccati sulla politica, da uom di Stato; ma alle prese con tanti intrighi, arso d'ambizione, e fin a un certo punto contaminato dalla sua vita di Corte e di Parlamento, non potea pensare nè a dar un ideale di società, nè a rivendicar i diritti del genere umano. Il monaco Campanella scrisse dogmaticamente sulla politica, e si vendicò nobilmente della sua prigionia facendo un'utopia come Moro.

Le idee accumulate in sen di quest'uomo singolare durante sì lunga cattività, si effusero in quattro o cinque opere, pubblicate da' suoi amici durante la sua cattività, o da lui dopo libero; e basta considerarne i soggetti per rimanere colpiti d'un tale accordo, e ammirare l'ordinamento regolare e vasto d'opera siffatta.

Nel primo, del quale già citammo il titolo, trattasi della vita esteriore a noi, del mondo rivelatoci dalla sensazione, e che al tempo stesso è fuori dalla vita nostra intima, come dall'umanitaria. Campanella vi appare fisico, discepolo di Telesio; combatte per la libertà delle investigazioni moderne; cammina sotto la bandiera del maestro; come lui proclama dover la natura studiarsi secondo principii propri, e non in virtù di certe deduzioni della logica antica e dell'antica metafisica. Ma il movimento ricevuto da Telesio estende e generalizza. Ben vede non trattarsi solo della fisica, ma d'una restaurazione totale dello scibile umano, e pensa a crear un somigliante movimento per tutta la filosofia (*Prodromus philosophiæ instaurandæ*, Francoforte 1617). Accanto al libro del suo maestro vuol collocare un'opera parallela sulla filosofia universale o la metafisica (*Universalis philosophiæ, sive metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres*, Parigi 1638). Ecco dunque due grandi punti; una scienza dell'assoluto, e una dei fenomeni della natura, aventi ciascuna principii propri e sciolti dal giogo dell'aristotelismo; ma nello scibile umano evvi altra cosa oltre la possibilità d'elevarsi a principii astratti e generali, e la possibilità di studiare i fenomeni della vita esterna: v'è la vita nostra propria, divisa ella medesima in due

vite: quella della realtà che comprende la politica, l'economia e la morale; e la religiosa. Campanella ne cerca le basi, e scrive un libro sulla filosofia della realtà, cioè sulla morale, la politica, l'economia ecc. (*Realis philosophiæ partes quatuor, hoc est de rerum natura, hominum moribus, politica, œconomia etc.* Francoforte 1623); e v'aggiunge una specie di romanzo morale (*Civitas Solis*) come l'*Utopia* di T. Moro o l'*Oceana* di Harrington. Finalmente quanto alla religione non s'accontenta delle basi postene nella metafisica; ei v'aggiunge il suo *Atheismus triumphatus* (Roma 1631).

Puossi egli concepir un insieme più grande, più imponente, più regolare, vero saggio di filosofia compita, e mirabile per unità quanto per profondità?

Come avvien dunque che Campanella e Bacone, nati a sette anni appena di differenza, occupati entrambi al rinnovamento dello spirito umano, rifuggenti con pari ardore dalla Scolastica per entrare in vie nuove, l'uno oggi sia tanto celebre che di lui si parla come avesse aperto l'êra moderna, e dell'altro appena il nome si rammenti e le sventure?

Due ragioni, se ben veggo; l'una l'aver appunto voluto Campanella fondar tutto, mentre Bacone (di cui può dirsi ciò che di Platone egli stesso diceva, che *qualunque subbietto consideri, domina come da una rupe elevata*) non adoprò questa via che ad uno scopo solo, il perfezionamento delle scienze naturali. Dei combattimenti che lo spirito umano dà a certi tempi, avviene come delle battaglie ordinarie; gran generale è quello che, dopo presentato un'ampia fronte e una sapiente ordinanza, porta tutta la sua forza sovra un punto solo, e sfonda il nemico; poi si rivolge sopra le ali di lui, separate da quel colpo, e

ne compie la sconfitta. Così Bacone, coll' immenso suo ardore di progresso in ogni genere, non diresse la forza che sur un punto solo; le scienze naturali di cui avea presentito la fortuna trionfarono, e quindi l' immensa sua rinomanza. Ma Campanella, volendo abbracciar ogni cosa, ogni cosa edificare, perdè la battaglia per aver voluto vincere su tutti i punti a un tratto, in linea regolata, come non bastasse vincerli appieno sovra un punto che deciderebbe del resto.

L'altra ragione, legata alla precedente, si è che Campanella, per quanto sforzo di genio abbia fatto per elevar a nuovo l'edifizio immenso da lui ideato, non uscì però realmente dal limite del rinascimento: e Bacone giudica assai rettamente il suo predecessore quando dice: *Telesius cosentinus qui, Parmenidis philosophiam instaurans, arma peripateticorum in illos ipsos vertit* (*De augm. scient.* III. 4). Telesio in fatti, combattendo il peripatismo, si valse dell'armi sue stesse, e restaurava una teorica antica, facendosi discepolo a Parmenide invece di Aristotele. Così Campanella fu costretto spesso a farsi neoplatonico, e restar fra i limiti della rivelazione. Potè bene scandolezzar i Cattolici, che l'accusarono perfin d'ateismo, lui che per tutto cercava robuste ragioni contro gli atei e gli scettici; ma pure le Scritture son ancora per lui una base di certezza, come pei Protestanti. Dovette dunque connetter con legame sottile le sue proprie idee alle altrui; e l'opera sua pregna delle dottrine che ancora aveano corso, di quelle che allora rinnovavansi dell'antichità, e di presentimenti nuovi, non s'addentra abbastanza nello spirito dei tempi che stavano per nascere. Ecco lo sconcio di voler fondare

prima che la distruzione sia compiuta. I libri suoi possono dunque scintillar di genio e di coscienza, possono molto attrarci, massime oggi che la necessità è sentita d'una ricostruzione totale; ma non dovettero poter sul suo secolo quanto poterono Bacone e Cartesio: Bacone facendosi promotore delle scienze naturali coll'esperienza e l'induzione; Cartesio ponendosi capo d'un naturalismo assoluto e senza fede.

E. N.

N° XIX.

CARTESIO

(si riferisce al Tom. XVII, cap. 39).

= Una curiosità indagatrice della natura e delle cause di quanto vedeva, fu speciale dell' infanzia di Renato Des Cartes, accompagnata da una facilità e nettezza straordinaria di concezione. Giovanissimo entrato nel collegio de' gesuiti di La Flèche, dove studiò letteratura e filosofia, a sedici anni cominciò a riflettere con poca soddisfazione sopra gli studi suoi, trovandosi pien d'errori e costretto a confessare di non aver aquistato che la convinzione della propria ignoranza. Sapeva d'essere stato educato in una scuola celebre, e non sentivasi inferiore a' suoi coetanei; ma la morale, la logica, neppure la geometria degli antichi non empiva il suo spirito di quella pura verità di cui sentivasi sitibondo. Lasciato La Flèche, gettossi per alcuni anni nel mondo, e servì da volontario sotto il principe Maurizio e nell'esercito imperiale; ma in questo tempo si ritirò per alcuni intervalli dalla so-

cietà, per darsi alle scienze matematiche; e già alcuni germi della sua particolare filosofia rampollavangli nello spirito.

Finiva ventitrè anni quando, svernando solitario a Neuburg sul Danubio, cominciò ad agitar seco stesso la futilità de' sistemi esistenti di filosofia, e la varietà d'opinioni presso il più degli uomini, donde risultava la probabilità che nessuno ancora avesse trovato la scienza vera. Risolse dunque mettersene alla ricerca per proprio conto, cominciando dal cancellare dal suo spirito tutti i giudizi, come prematuri e precari. Tolse dapprima per guida poche regole fondamentali di logica; per esempio, non ammettere come vero se non ciò che fosse chiaramente dimostrato; procedere dalle idee semplici alle complesse, prendendo per vera arte di ragionare il metodo con cui i geometri spinsero la scienza loro più in su delle altre. Cominciando dunque dalle matematiche, e osservando che, quantunque differenti nei loro oggetti, non trattano propriamente che dei rapporti della quantità, giunse quasi per caso a quella grande scoperta, che le curve geometriche possono esprimersi algebricamente (*OEuvres de Descartes, par M. Cousin*, Parigi 1824, tom. I, pag. 145); risultamento che l'affidò di migliori speranze nell'applicare il suo metodo ad altre parti della filosofia.

Scorse dieci anni osservando gli uomini in diverse parti d'Europa, e non perdendo mai d'occhio la propostasi meta, senza aver per anco concepito altro sistema di filosofia che quelli dei suoi contemporanei, nè credendosi ancor maturo ad una grande novità. Ma a trentatrè anni, convinto che un assoluto ritiro fosse indispensabile per la rigorosa investigazione dei

primi principii, alla quale risolveva applicarsi tutto, lasciò Parigi, quasi senza che gli amici il sapessero, e ritirossi in Olanda. Quivi per otto anni stette, scevero da distrazioni, celando il luogo del suo ritiro, benchè mantenesse corrispondenza coi molti amici di Francia.

Nel 1637 gittò nel mondo un volume che comprendeva il *Discorso sul metodo*, la *Dioptrica*, le *Meteore* e la *Geometria*. Nel *Discorso*, che è per avventura il più rilevante fra gli scritti di Cartesio, perchè ci delinea la sua vita e la storia degli studi suoi, trovasi la metafisica cartesiana, composta di pochi articoli, esposta quasi con altrettanta minutezza, quanta nelle opere successive. Più a lungo sono svolti questi principii fondamentali nelle *Meditationes de prima philosophia* pubblicate nel 1641 in latino, e sulle quali provocò la critica dei filosofi; questi l'accettarono, onde nelle edizioni seguenti si trovano sette serie di obbiezioni, venute da sette persone, colle risposte di Cartesio.

I *Principii di filosofia* pubblicati in latino nel 1644, contengono ciò che può riguardarsi come l'esposizione finale, che occupa il più del primo libro, scritto con laconismo e precisione. La bellezza di stile filosofico che distingue Cartesio, in nessuna parte mostrossi meglio che in questo primo libro de' principii, la cui traduzione fu riveduta da Clerselier, dotto amico dell'autore; e contrasta coll'elliptica brevità di Aristotele, il quale indica in poche parole i punti più importanti, e coll'ampollosa e figurata declamazione di molti metafisici moderni. Malebranche, e più ancora Arnauld imitarono l'ammirabile nettezza del loro maestro.

Il suo trattato postumo e incompiuto, *Ricerca della verità coi lumi naturali*, non contiene altro che un parziale sviluppo degli stessi principii essenziali del cartesianismo. Molte apparenti ripetizioni v'ha dunque nelle opere di Cartesio; ma chi lo esamini attentamente, vede che le idee non variarono molto in fondo, e che le differenze risultano da nuovi lumi balenatigli nel corso delle sue riflessioni.

Seguitando l'esame de' primi principii delle cognizioni, Cartesio s'accôrse, non solo esser luogo a dubitare delle diverse opinioni che trovò stabilite fra gli uomini, e ciò in ragione della loro propria varietà, ma che le fonti stesse di ciò ch'egli avea ricevuto per verità pura, cioè i sensi, non gli porgevano alcuna certezza positiva; e si ricordò quante volte era stato tratto in inganno da apparenze, che a bella prima non gli avevano dato verun indizio d'inesattezza; e invano si domandò a qual segno infallibile potrebbe riconoscere la realtà degli oggetti esterni, o almeno la loro conformità all'idea che se ne faceva. Le forti impressioni prodotte nel sonno il condussero a cercare se quanto vedeva e sentiva non fosse un sogno. Vero è che pareva esservi alcune idee più elementari che le altre, come l'estensione, la figura, la durata, che non poteansi considerare come illusorie, e non potea negare che, quand'anche non esistesse alcun triangolo al mondo, la somma degli angoli di uno concepito mentalmente, foss'anche in sogno, doveva essere eguale a due retti. Ma non tardò a vedere che alcuna cosa mancava anche alla certezza di questa dimostrazione, non essendo impossibile l'ingannarsi in un ragionamento geometrico, e potendo egli essersi ingannato in questo, massime in un concate-

namento di conseguenze, i cui termini particolari non sono presenti allo spirito nell'istante medesimo. Soprattutto poteva esservi un ente supremo, che avesse la volontà e il potere d'ingannare; e il trattar ciò come cosa improbabile, come ipotesi arbitraria, non era un rispondervi. Cartesio avea posto in principio, non potersi ricevere per verità se non ciò ch'era suscettibile di dimostrazione; e dice (cosa che pare alquanto iperbolica e fino stravagante) che poco divario egli metteva tra una supposizione semplicemente probabile ed una falsa; nel che devesi credere ch'egli parli a modo dei geometri.

Ma col deporre così ogni credenza in ciò che il mondo tiene per certo, perduto alcun tempo in una specie d'abisso, Cartesio non tardò a por il piede sovra una pietra, donde potè lanciarsi verso un sole senza nubi. Dubitando di tutto, tutto abbandonando, giunse a questa interrogazione: Che cosa è che nega e dubita? Conviene ch'e' sia qualche cosa; può bene esser ingannato da una potenza superiore; ma l'ingannato era pur lui: sentiva la propria esistenza, e prova di questa era il sentirla, era l'averla affermata, il dubitarne ora; insomma era l'esser lui una sostanza pensante. *Cogito, ergo sum;* questo famoso entimema della filosofia cartesiana copriva sotto un linguaggio alquanto sentenzioso ciò che era per lui e che debb'essere per noi tutti, la base eterna di convinzione, base che nessun argomento vale a saldare, nessun sofisma a crollare; il sentimento di un essere interno, d'un *me* indivisibile e intelligente. La sola prova di questo fatto si è, che non ammette prova; che non v'ha uomo il quale possa di buona fede pretendere di dubitare della propria esistenza,

o esprimer un dubbio a questo riguardo, senza cader tosto nell'assurdo.

Lo scetticismo temporario di Cartesio non ha che fare con quel de' Pirroniani, sebbene alcuni de' suoi argomenti sieno tratti dalla loro scuola. Nè tampoco, ciò ch'è degno di riflessione, fece uso de' ragionamenti adoprati dappoi da Berkeley contro l'esistenza del mondo materiale, benchè nessuno abbia meglio di Cartesio fatto distinzione tra la realtà obbiettiva (qual era supposta allora) delle idee negli spiriti, e la esterna e sensibile delle cose. E tant'era lontano dallo scetticismo, che gli errori suoi vennero, senza ch' e' se n'accorgesse, da causa tutt'opposta, un eccesso di confidenza in teoriche ch'egli non poteva dimostrare, e alle quali neppure poteva attribuire un alto grado di probabilità.

La certezza d'un *me* esistente condusse con facilità Cartesio alle operazioni dello spirito, che Locke dappoi intitolò idee di riflessione, come la credenza, il dubbio, la volontà, l'amore, il timore; operazioni delle quali aveva l'intimo sentimento, e per le quali sole conosceva l'esistenza del *me*. Allora fece un passo più in là, e riflettendo sovra le più semplici verità dell'aritmetica e della geometria, vide essere impossibile il dubitar di quelle, come degli atti del proprio spirito. Ma avendo già provato a dubitare di questi atti medesimi, col supporre che potess'essere ingannato da una tale potenza intelligente superiore, credette dover indagare se una potenza esistesse in realtà, e in caso di sì, se potesse ingannare. La prima quistione risolse affermativamente, negativamente l'altra, mercè un ragionamento sottilissimo, che fu tanto celebrato nel XVII secolo, ma che dappoi non sempre

si trovò concludente; se non altro è un modo di ragionamento difficile a cogliere da chi non sia per lunga pratica famigliarizzato colle ricerche metafisiche.

Vedetene la sostanza. In se medesimo trovava egli l'idea di una intelligenza perfetta, eterna, infinita, necessaria. Tale idea non poteva venire nè da lui, nè dalle cose esterne, poichè in queste come in lui v'è imperfezione; e non può sussister nell'effetto ciò che non trovasi nella causa. Poichè dunque questa idea esige una causa, non poteva darsene altra che un ente reale, non già un possibile, il quale non potrebbe distinguersi da un semplice non essere. Se ciò si negasse, e' domandasi, se, con quest'idea di Dio, egli avrebbe potuto esistere per qualch'altra causa, qualora Iddio non fosse. Non per se stesso, giacchè s'egli fosse autore del proprio essere, sarebbesi date tutte le perfezioni, sarebbe Dio. Non pe' suoi genitori, altrimenti se ne potrebbe dire lo stesso; e così via, risalendo a una serie d'esseri produttori. D'altra parte tanto potere si richiede per conservare quanto per creare, e la continuazione d'esistenza nell'effetto implica l'azione continua della causa.

A quest'argomento abbastanza sottile, Cartesio ne mescolò un altro, ancor più lontano dalla comune comprensione. L'esistenza necessaria è implicata nell'idea di Dio; potendo l'altre cose esser concepite nella propria essenza come cose possibili, mentre in Dio solo l'essenza e l'esistenza sono inseparabili. L'esistenza è necessaria alla perfezione; onde non saprebbesi concepire un ente perfetto, o Dio, senza esistenza necessaria.

Quest'argomento sottilissimo è sofistico, e gli av-

versari di Cartesio gli hanno sempre obbiettato che e'concludeva la necessità della cosa dalla necessità dell'idea, la quale era il punto in quistione. Non pare si possa giustificare gran numero d'espressioni sue, da cui non dipartivasi mai nella controversia destata dalle sue *Meditazioni*; ma una lunga abitudine di ripetere nel suo spirito la medesima sequela di ragionamenti gli avea dato, come dato avrebbe ad ogni altro, un' intima assicurazione della loro certezza, la quale non poteva esser indebolita da veruna obbiezione.

Dall' idea d'un essere perfetto, Cartesio dedusse immediatamente la verità di sua credenza in un mondo esteriore, e nelle induzioni tirate dalla sua ragione. Ingannar le creature sarebbe in Dio un'imperfezione, mentr' egli è perfetto. Laonde, tutto quello che la ragion nostra concepisce chiaro e distinto, debb'essere vero; solo guardiamci dalla precipitazione e dai pregiudizi, e dal sagrificare la ragion nostra all'altrui autorità. Noi non siam già ingannati dall'intelletto nostro quale Dio ce lo diede, ma spesso usiamo sì poca precauzione nell'esercizio del libero arbitrio, sublime prerogativa della nostra natura, che non discerniamo il vero dal falso, ed affermiamo o neghiamo per un atto involontario ciò che non concepiamo nettamente. Lo spirito nostro nettamente concepisce le proprietà della quantità, fondate sopra le idee nostre dell'estensione e del numero; e perciò l'aritmetica e la geometria sono scienze di verità certa. Ma quando Cartesio volge la meditazione sui fenomeni della sensazione esterna, non può liberarsi affatto dalla prima sua concessione, base del suo dubbio, che i sensi alcuna volta c'ingannino;

s'adopera di conciliarla col proprio sistema, che sopra la perfetta veracità di Dio aveva stabilito la certezza di tutto ciò che chiaramente teniam per certo.

In questa ricerca egli tocca l'importante distinzione fra le proprietà primarie e secondarie della natura (quest'ultime non essendo che modificazioni delle prime, relative solo alla nostra maniera di concepire, ma non inerenti alle cose), distinzione che, senz'essere tutt'affatto nuova, era in contraddizione colle teorie aristoteliche delle scuole; ed osserva che, rigorosamente parlando, non siam mai ingannati dai sensi, ma dalle induzioni che ne caviamo.

Tal è, ad un bel circa, la sostanza delle tre opere metafisiche di Cartesio, la storia del passaggio dell'anima dall'opinione al dubbio, e dal dubbio alla certezza. Oggi generalmente si riconosce ch'egli distrusse troppa parte de' suoi fondamenti, perchè l'edifizio suo riuscisse solido; e ai lettori che poco si dilettano di metafisiche dissertazioni, Cartesio non dee parere che una specie di visionario che si diverte a ordir ragnateli, disfatti dal senso comune. È però giusto osservare che nessuno era più attento di lui a difendersi da ogni scetticismo pratico negli affari della vita: anzi giunge sino a sostenere che, adottata una volta un'opinione pratica per motivi che paiono probabili, conviene persistere fermamente come se fosse fondata sovra la dimostrazione; ponendo però come regola generale, che ciascuno deè scegliere le opinioni più moderate fra quelle che trova nel suo paese.

Sette serie d'obbiezioni furono fatte contro le *Meditazioni*. La prima è del teologo Catero, la seconda di Mersenne, la terza di Hobbes, la quarta d'Ar-

nauld, la quinta di Gassendi, la sesta d'alcuni anonimi, l'ultima del gesuita Bourdin; e a tutte rispose Cartesio con finezze e vigore. La controversia di gran lunga più importante fu con Gassendi, le cui obbiezioni furono riprodotte più concisamente e con minor abilità da Hobbes, e fu, nella filosofia nuova, il primo segnale d'una guerra antica fra la scuola sensista e la idealista in psicologia. Cartesio aveva resuscitato e posto più in chiaro la dottrina dello spirito, come non dipendesse affatto dai sensi, e non fosse della natura stessa dei loro oggetti. Stewart non riconosce ch'egli primo insegnasse l'immaterialità dell'anima; potrebbesi, dic'egli, dimostrare all'evidenza, che molti scolastici e i più savi filosofi antichi, descrivendo lo spirito come un soffio o come una scintilla del fuoco celeste, adopravano tali espressioni senza veruna intenzione di materializzarne l'essenza, ma solo per mancanza di termini più convenienti. Ma se non può dirsi che Cartesio pel primo sostenesse l'immaterialità rigorosa dell'anima, chiaro è che questa dottrina, non che generale, era poco in accordo colla comune opinione del suo tempo. I Padri, salvo forse soltanto s. Agostino, aveano insegnato la corporeità della materia pensante (1); Arnauld pare consideri come una novità fra'moderni la dottrina di Cartesio.

Bisogna confessare che la ferma credenza di Cartesio nell'immaterialità del principio pensante era accompagnata da concessioni troppo favorevoli ai materialisti; poichè pensava che l'immaginazione e

(1) A pag. 736 del Tom. VI Racconto, abbiamo dimostrato come sia falsa quest'asserzione.

la memoria fossero parti del cervello, dove le immagini delle nostre sensazioni si conservano sotto forme corporee; all'immaginazione assegnava anche una forza di movimento, capace di produrre le azioni involontarie che noi eseguiamo sovente, e tutti i movimenti delle bestie. Ma le idee sue sulle relazioni dell'anima col corpo, anzi tutte le sue teoriche fisiologiche che più gli piacevano, poco onorano la filosofia cartesiana; e facile appiglio diedero al ridicolo. Pare pensasse che la psicologia dovesse trovare nelle ricerche anatomiche ciò che allora, e forse mai non poteva nè potrà esibire. Chiesto un giorno ove fosse la sua biblioteca, *Eccola*, rispose, mostrando un vitello che dissecava. Il suo trattato sulle passioni, materia tanto rilevante nella filosofia dello spirito umano, si compone d'ipotesi indigeste, e d'osservazioni spostate sopra le cause ed effetti fisici di loro.

Cartesio (e questo pure può chiamarsi un sincretismo dei sistemi materiale e immateriale), fissò la sede dell'anima nella glandula pineale, ch'ei prescelse come la sola parte del cervello che non sia doppia. Per via di qualche mutua comunicazione ch'esso non pretese spiegare, benchè altri metafisici l'abbiano di poi tentato, l'intelligenza inestesa, limitata in tal guisa a un certo punto, riceve le sensazioni prodotte immediatamente dalle impressioni sovra la sostanza del cervello. Non risolse il problema, ma è forse risolto oggi? Un corrispondente innominato che firmavasi *Hyperaspistes*, obbiettò che l'anima, essendo incorporea, non poteva colle sue operazioni lasciare traccie sul cervello, come parrebbe implicare il suo sistema. Cartesio rispose in un passo

molto notabile che « quanto alle cose puramente « intellettuali, non se n'ha alcuna rimembranza, a « parlare propriamente; e la prima volta che si pre- « sentano allo spirito, vengono pensate come la se- « conda, salvo forse che sogliono esser congiunte e « come attaccate ad alcuni nomi che, essendo cor- « porei, fanno che di esse pure ci risovvenga ».

Se gli ortodossi d'allora non erano preparati ancora ad una dottrina che pareva favorire la religion naturale non meno che la dottrina dell'immaterialità dell'anima, comprenderete però che Gassendi, al pari di Hobbes, era troppo imbevuto del sistema di Epicuro, per adottare i principii spiritualisti dell'avversario. Celiando il chiamò *O anima*! Del che punto Cartesio, gli replicò *O carne*! Debolezze d'uomini grandi, ma in fatto queste parole compendiano le due filosofie spirituale e materiale; quella che produsse Leibnitz, Kant, Stewart, e l'opposta di Hobbes, Condillac e Cabanis.

Nè mai più potevano ridursi daccordo due che davano differente definizione della parola capitale *idea*: dal che vennero interminabili dispute anche fra'loro scolari. Gassendi, adottando la massima scolastica, nulla essere nell'intelletto che prima non fosse nel senso, la spinse più in là che quelli da cui l'aveva desunta, e sostenne non avervi idea se non di quello la cui immagine s'era offerta allo spirito. Cartesio più fiate fece osservare a lui e ad Hobbes, ch'egli per idea intendeva tutto ciò che può essere concepito dall'intelletto, quand'anche non potess'essere rappresentato dall'immaginativa. Così noi ci rappresentiamo bensì coll'immaginativa un triangolo, ma non possiam che concepire una figura di mille lati;

sappiamo che esiste, possiamo ragionare sulle sue proprietà, ma non ne abbiamo nello spirito veruna immagine, mercè della quale discernere questo poligono da un altro che avesse un numero di lati maggiore o minore. Hobbes in risposta lanciò questo paradosso, che per mezzo della ragione, cioè per via del ragionamento, nulla possiamo conchiudere quanto alla natura delle cose, ma solo quanto ai loro nomi. Non si crederebbe mai che un uomo, il quale conoscesse almeno gli elementi della geometria, potesse cadere in error siffatto; giacchè non pare intendesse parlar soltanto delle sostanze naturali, sotto il quale aspetto il parlar suo potrebbe dirsi una cattiva espressione di ciò che fu poi chiaramente dimostrato da Locke. È evidente che l'intelletto può concepire e ragionare sopra ciò che l'immaginativa non può dipingere; verità che risulta non solo dall'esempio del poligono citato da Cartesio, ma in maniera più segnalata, da tutta la teoria degl'infinitesimi, che certo sono qualche cosa più che semplici parole, per quanto le parole ci soccorrano nello spiegarli agli altri od a noi stessi.

Dugald Stewart insiste sui servigi che Cartesio ha resi alla filosofia psicologica, rivolgendo la visione della mente sopra se stessa, ed abituandoci a vigilare sopra le operazioni della nostra intelligenza che, quantunque s'esercitino sopra idee ottenute dai sensi, ne sono però distinte quanto l'operaio dal suo lavoro: anzi diede a Cartesio il titolo di padre della filosofia sperimentale dello spirito umano, quasi fosse per l'uomo ciò che Bacone per la natura. Osservando pazientemente ciò che in lui accadeva, tenendo per così dire l'anima sua come l'oggetto esposto a un

microscopio, unica via per un buon metafisico, si abituò a spogliare quest'inviluppo de'sensi, che ci nascondono a noi stessi. Stewart l'appuntò d'aver emesso quest'opinione che a lui sembra paradossale, che l'*essenza* dello spirito consiste nel pensiero, e quella della materia nell'estensione. È vero che non può provarsi che l'azione del pensare sia inseparabile dallo spirito quanto l'estensione dalla materia, giacchè i nostri pensieri essendo successivi, si comprende non essere impossibile che v'abbia intervalli di durata fra loro; ma non può dirsi che ciò sia un paradosso. Chi però, dietro a questa parola *essenza*, fosse inclinato a supporre che Cartesio confondesse la sostanza pensante, il me, sul cui seno, come sul mare, le onde della percezione sono sollevate da ogni soffio dei sensi, colla percezione medesima, o, ciò che non è più sostenibile, coll'azione riflettiva, ossia il pensiero; ch'egli presentisse lo strano paradosso enunciato da Hume nella prima sua opera, poi taciuto nei *Saggi*; chi così credesse, non solo sarebbe ingiusto verso uno degli intelletti che più penetrarono in questo soggetto, ma dovrebbe chiuder gli occhi sovra molti passi, ove la distinzione è chiaramente stabilita, massime nella risposta a Hobbes: « Il pensiero differisce da ciò che pensa, come il modo dalla sostanza ».

Negli scritti metafisici di Cartesio si trovano varie proposizioni singolari, che lo fecero disistimare come filosofo; tal è il negare il pensiero alle bestie, opera che sembra fondasse sopra il meccanismo degli organi corporei, che, secondo lui, basta a spiegare tutti i fenomeni dei movimenti degli animali, e ad ovviar la difficoltà d'attribuir loro anime immateriali.

Così il ripudiare le cause finali nello spiegare la natura, quasi siano troppo superiori alla nostra comprensione, e inutili a chi aveva la prova interna dell'esistenza di Dio: il suo principio ancora più paradossale, che la verità dei teoremi geometrici e di qualunque altro assioma di certezza intuitiva, dipenda dalla volontà di Dio, idea che sembra un avanzo del primitivo suo scetticismo, ma che esso difende ostinatamente in tutta la sua corrispondenza.

Rado avviene che gli uomini di genio originale e indipendente vadano esenti di notevoli errori. Cartesio avea demolito un edifizio sollevato col lavoro di quasi venti secoli; aveva avuto gran ragione sotto molti riguardi, ma spinse tropp'oltre il dispregio per ciò che avevano fatto i suoi predecessori, onde alla sua volta fu anch'egli confutato e abbattuto. Ma quand'anche si dimenticassero le altre grandi scoperte onde arricchì la psicologia, l'aver pel primo stabilito, nella credenza popolare come nella dottrina filosofica, l'immaterialità dell'anima, attesterebbe l'influenza da lui esercitata sull'opinione degli uomini. Pure dall'immaterialità dell'anima egli non ne argomenta l'immortalità; e si contenta di dire che, per l'intrinseca differenza che esiste fra l'anima e il corpo, la dissoluzione dell'uno non porterebbe di necessità che l'altra cessasse di esistere, ma che toccava a Dio a decidere se doveva continuare; nè la decision sua poteva sapersi che dalla rivelazione. Gli argomenti più poderosi che la ragione somministra in favore dell'esistenza dell'anima dopo morte, non appartenevano alla filosofia metafisica di Cartesio, e non sarebbero mai stati molto soddisfacenti pel suo spirito. In una lettera dice « lasciando a

« parte ciò che c' insegna la fede, confesso che colla « sola ragion naturale noi possiamo ben fare molte « congetture a vantaggio nostro, e avere belle spe- « ranze, ma nessuna certezza ».

Forse pel primo ei vede che le definizioni di parole già abbastanza chiare, sono futili o impenetrabili. Ciò solo distinguerebbe la sua filosofia da quella degli aristotelici, che per venti secoli si affaticarono e avvilupparono in isforzi inintelligibili per cogliere con definizioni ciò che alla definizione si sottrae. Nel dialogo postumo sulla *Ricerca della verità*, un interlocutore gli fa questa obbiezione, fattagli realmente da Gassendi, che per provare l'esistenza mediante l'atto del pensare, bisognerebbe da prima sapere che cosa sia l' esistenza e che cosa il pensiero. Al che il rappresentante di Cartesio risponde: « Io sono « del vostro avviso che conviene sapere che cosa sia « il dubbio, che cosa il pensiero, prima d'esser af- « fatto convinti della verità di questo ragionamento « *dubito, dunque esisto*, o ciò ch'è tutt'uno *penso*, « *dunque esisto*. Ma non crediate che per saperlo « bisogni far violenza al nostro spirito, e porlo alla « tortura per conoscere il *genere più prossimo*, è *la* « *differenza essenziale*, e comporne una definizione in « regola. Si lasci ciò a chi vuol fare il professore, « o disputare nelle scuole; ma chi vuol esaminare « le cose da sè, e giudicarne secondo le concepisce, « non può essere privo di spirito a segno di non ve- « der chiaro, qualunque volta vi faccia attenzione, « che cosa sia il dubbio, il pensiero, l'esistenza, e « d'aver bisogno d'impararne le distinzioni. Inoltre « v'ha delle cose che noi rendiamo più oscure col « volerle definire, perchè essendo semplicissime e

« chiarissime, non le possiamo sapere e comprendere « meglio che per se stesse. Di più, fra' principali er« rori che possono esser commessi nelle scienze, « bisogna mettere l'opinione di quelli che vogliono « definire ciò che non si può se non concepire, e « distinguer ciò ch'è chiaro da ciò ch'è buio......... « Invano definiremmo che cos'è il bianco per farlo « comprendere a chi non vedesse punto, mentre per « conoscerlo basta aprir gli occhi, e vedere il bianco; « così per conoscere che cosa è il dubbio e il pen« siero, basta dubitare e pensare ».

Nulla è più opportuno a troncar i cavilli scolastici, come il restringer così l'esercizio loro favorito, la definizione. Poichè dunque Cartesio fu sì spesso accusato d'essersi appropriato scoperte altrui, è giusto il rendergli una delle più importanti scoperte, di cui possa vantarsi la logica nuova.

Parve anche ad un punto di far un altro passo, molto innanzi al suo secolo. « Prendiamo » dice « un « pezzo di cera; tratto appena dall' alveare, non « perdè ancora il dolce del miele che conteneva, « serba tuttavia alcun che della fragranza de'fiori da « cui fu succhiato; il colore, la figura, la grandezza « sua si veggono; è duro, freddo, maneggevole, e « battuto rende un suono; ha insomma tutte le qua« lità che distinguono un corpo. Ma mentre io parlo, « l'accostano al fuoco; il restante sapore esala, l'odore « svapora, il colore si muta, la figura si perde, la « grandezza cresce, diviene liquido, si scalda, ap« pena può maneggiarsi, e battuto non rende suono « alcuno. Dopo questi cambiamenti rimane la cera « stessa? Rimane; nessun ne dubita. Qual cosa dun« que conoscevasi in questo pezzo di cera con tanta

« distinzione? Nulla di ciò ch'io vi notai per mezzo « dei sensi, giacchè quanto cadde sotto di essi tro« vasi cambiato, eppure la stessa cera resta ».

Quel che resiste a tutti i cambiamenti delle qualità sensibili, non saprebbe immaginarsi; giacchè l'immaginazione deve rappresentare alcune di tali qualità, e nessuna di esse è essenziale alla cosa; non può dunque esser concepito che dall'intelletto.

Dopo che gli scritti di Locke e suoi discepoli, e il chimico crogiolo cacciarono dal lor santuario queste sostanze astratte degli oggetti materiali, parrà meraviglia che un uomo di sì portentosa penetrazione, un pensatore così riflessivo come Cartesio, non abbia osservato che l'identità della cera dopo liquefatta è di puro nome, e proviene da arbitrio della lingua, la quale in molti casi dà nuove denominazioni all'istesse aggregazioni di particelle dopo cangiate le loro qualità sensibili; e che tutto quello che chiamiamo *sostanze*, non è che aggregazioni di corpuscoli mobili e resistenti, i quali secondo le leggi di natura hanno il potere d'affettar diversamente i nostri sensi, giusta le combinazioni in cui possono entrare e i successivi cambiamenti che possono subire. Se ciò avesse veduto in modo distinto come non credo, non avrebbe mancato di divulgare la sua scoperta. Già aveva dato ombra all'ortodossia con quel che oggi a molti pare evidente a segno, da trattarlo come un giocherello di parole, cioè che il colore, il calore, l'odore e l'altre qualità secondarie, o vogliam dire accidenti, non esistono nei corpi, ma nei nostri spiriti, e sono effetti delle loro qualità intrinseche o prime. Le scuole insegnavano ch'erano realità sensibili, inerenti ai corpi, e la Chiesa aveva

stabilito, che ritirata la sostanza del pane dall'ostia consacrata, gli accidenti restavano come prima, ma indipendenti e non inerenti ad alcun'altra sostanza. Quest'obbiezione mossa da Arnauld, Cartesio cercò sventare con nuova teorica della transustanziazione; ma la Chiesa cattolica ebbe sempre in sospetto il cartesianesimo.

Stewart fa gran merito a Cartesio dell'aver, in tutti i nostri ragionamenti sopra lo spirito umano, attribuito autorità suprema e incontestabile all'evidenza che risulta dall'intimo sentimento. Certo avvi verità che noi conosciamo intuitivamente, cioè per visione interna e immediata dello spirito; nè questo avrebbe termine al ragionare, se da ultimo non dovesse fermarsi alle verità che non può provare. Gassendi appose a Cartesio di supporre, nell' entimema suo fondamentale, la maggiore *quod cogitat, est*. Ma Cartesio rispose, ch'era grand'errore il credere che la cognizione delle proposizioni particolari dovesse sempre esser dedotta dalle universali, secondo l'ordine della dialettica; mentre al contrario, per mezzo della nostra conoscenza delle nozioni particolari ci solleviamo alle generali; quante volte reciprocamente si possa pure, dalla generale trovata, dedurne altre particolari.

La logica dunque di Cartesio, se applichiamo questa parola ai principii che debbono guidarci nel nostro ragionare, era uno stromento di difesa e contro le forme capziose dello scetticismo ordinario dei pirronisti, e contro il dogmatismo contenzioso dei pretesi aristotelici. Chi riposa sull'intima convinzione, e si riferisce ai primi principii della cognizione intuitiva, se non riduce a silenzio l'avversario, debbe

aver il buon senso di tacere egli stesso, e chiudere la disputa. Ma quanto alla ricerca della verità, l'appello all'intimo sentimento può, per quanto giusto sia il principio, degenerare ad adottar i propri nostri pregiudizi come regola di credenza. Nulla potrebb'essere evidente davvero in sè, se non quel che è riconosciuto tale dall'intelletto chiaro, leale, sperimentato d'un altr'uomo.

HALLAM.

N° XX.

ETICHE DI B. SPINOSA (*).

(si riferisce al Tom. XVII, cap. 39).

La prima parte delle *Etiche* è intitolata, *di Dio*, e racchiude la teorica tutta dello Spinosa; anzi può dirsi stia in alcune delle prime proposizioni, giacchè, accordate queste, difficile è ricusar le altre, deduzione evidente o diversi prospetti delle prime. L'edifizio tutto piantasi sopra otto definizioni e sette assiomi. Secondo la terza definizione, sostanza è ciò che non esige la concezione d'altra cosa come antecedente. Nella sesta dice: «Per Dio intendo un essere assolutamente infinito, cioè una sostanza composta d'attributi infiniti, ciascun dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita. Tutto ciò che esprime

(*) L'esposizione fattane da Buhle è più ampia, ma meno esatta di quella dell'Hallam su cui formammo questa nota. In quello si trovano proposizioni che invano si cercherebbero nello Spinosa; e s'abbandona l'ordine delle *Etiche*, delle quali appunto la disposizione forma gran parte dell'originalità, e rende difficile il darne un sunto.

un'essenza, e non implica contraddizione, appartiene all'essenza d'un essere assolutamente infinito ».

Gli assiomi più importanti sono : « D'una causa data e determinata, segue necessariamente l'effetto; ma se non v'ha causa determinata, effetto non segue. — La conoscenza d'un effetto dipende dalla conoscenza della causa e la racchiude. — Le cose che nulla han di comune fra sè, non possono essere comprese le une dall'altre; cioè la concezione delle une non racchiude la concezione dell'altre. — Un'idea vera deve accordarsi col proprio oggetto ».

Su queste premesse colloca le dimostrazioni. Due sostanze che abbiano attributi differenti, non han nulla di comune una coll'altra, ond'è che l'una non può esser causa dell'altra, giacchè ciascuna può esser concepita senza che il fatto di questa concezione implichi la cognizione della causa. In questo quarto assioma e nella proposizione di cui è fondamento, pare trovarsi l'error fondamentale. Il rapporto fra causa ed effetto è cosa al certo differente dalla comprension nostra di esso rapporto medesimo, e anche di qualunque cognizione potessimo averne. Tanto meno può considerarsi come assioma l'asserzione contraria: ma conceduto questo punto, difficile sarebbe il resistere alle prove susseguenti; con tant'arte son disposte, e con tal rigore geometrico incatenate.

Due cose o più non possono essere distinte nè per la diversità degli attributi, nè per quella dei loro modi; non essendovi fuor di noi che le sostanze o i modi loro. Ma due sostanze del medesimo attributo non posson esservi, giacchè non v'avrebbe altro mezzo di discernerle che i loro modi od affezioni. Ora ogni sostanza essendo, nell'ordin del tempo, anteriore

a' suoi modi, può essere considerata indipendentemente da essi; donde consegue che due sostanze del medesimo attributo non potrebbero essere distinte. Adunque una sostanza non può esser causa d'un'altra, non potendo esse aver il medesimo attributo, cioè nulla di comune l'una con l'altra.

Ogni sostanza pertanto è causa sua propria, cioè l'essenza sua implica l'esistenza. È anche necessariamente infinita, giacchè se fosse altrimenti, sarebbe terminata da quell'altra sostanza della stessa natura e necessariamente esistente: ora due sostanze non potendo avere lo stesso attributo, non possono entrambe possedere l'esistenza necessaria.

Un essere qualunque, più possiede realità d'esistenza, più attributi conviene dargli, come risulta (a dir suo) dalla definizione d'un attributo: la qual prova non è evidente, nè ben si capisce che cosa intendesse per gradi di realtà e d'esistenza. Ma Spinosa andava superbo di questo teorema, e in una lettera scriveva: « Io considero come palmare la dimostrazione di questa proposizione, che più attributi diamo a un essere qualunque, più siam costretti a riconoscere l'esistenza sua, cioè più la concepiamo per vera, non come chimera ». Da tale proposizione faceva egli derivare l'esistenza reale di Dio, benchè la dimostrazione precedente sembri a questa collaterale. Dio, od una sostanza composta d'attributi infiniti, ciascun dei quali esprime una potenza eterna ed infinita, esiste necessariamente, giacchè tale essenza implica l'esistenza. In oltre, se alcuna cosa non esiste, bisogna dar una causa della sua non esistenza; giacchè la non esistenza vuol una causa non meno che l'esistenza istessa. Questa causa può essere o nella natura della

cosa (come per la natura non può esistere un circolo quadrato) o in qualche cosa estrinseca: ma in un caso e nell'altro non si vede nulla che possa impedire l'esistenza di Dio.

Le proposizioni seguenti di Spinosa vanno principalmente in corollari evidenti delle definizioni e d'alcune delle prime proposizioni che racchiudono tutto il sistema ch'e' passa a sviluppare.

« Non può esservi sostanza che Dio. Tutto ciò che è, è in Dio, e fuor di lui nulla può concepirsi; poichè egli è la sostanza unica, e non si possono concepir modi senza una sostanza; e se togli modi e sostanza, nulla esiste. Dio non è corporeo, ma il corpo è un modo di Dio, e per conseguenza increato. Dio è la causa permanente, ma non passeggera di tutte cose; è la causa efficiente di loro essenza come dell'esistenza loro, altrimenti quella potrebb'essere concepita fuor di Dio, cosa assurda come si dimostrò. Le cose particolari non son dunque che le affezioni degli attributi di Dio, o dei modi nei quali son espressi in maniera determinata ».

I paradossi che escon a furia da questo panteismo, sonvi man mano svolti da Spinosa. Causalità non v'è, ma ogni cosa, nell'esistenza sua come nell'operazione, è determinata dalla necessità della natura divina, e nessuna cosa potrebb'essere prodotta da Dio altrimenti che com'ella è. La potenza sua è lo stesso che la sua essenza, giacchè egli è la causa necessaria di sè e di tutte cose, e il concepirlo non operante è impossibile, come il concepirlo non esistente. Dio, considerato negli attributi di sua sostanza infinita, è tutt'uno colla natura, *natura naturante*; ma la *natura naturata* non esprime che i modi sotto cui manifestansi gli attributi

divini. E l'intelligenza considerata nella sua azione debbe, quantunque infinita, riferirsi alla *natura naturata*; giacchè l'intelligenza in questo senso non è che un modo del pensiero, il quale non può esser concepito che per mezzo della nostra concezione del pensiero in modo astratto, cioè per un attributo di Dio (1). Spinosa nega affatto che la facoltà di pensare esista, distinta dall'atto, non altrimenti che quelle di desiderare, amare ecc.

In un'appendice al capo 1° *de Deo* discute quel ch'esso chiama pregiudizio delle cause finali. Gli uomini nascono ignoranti delle cause, senz'altro che il sentimento de' propri appetiti, per cui desiderano il proprio meglio. Non pensano dunque che alla causa finale delle loro e delle altrui azioni, nè spingono più oltre la curiosità, soddisfatta che sia su questo punto. E trovando in sè e nella natura molte cose che servono di mezzi a un certo bene, e ch'essi sanno non esser preparate da loro, credettero le avesse alcun altro preparate, ragionando per analogia e secondo i mezzi da lor medesimi adoperati in altri casi. Immaginarono dunque degli dêi, e supposero lavorassero al ben degli uomini ond'esserne adorati, e inventarono ogni sorta di pratiche superstiziose per cattivarsene il favore. Fra tante cose benefiche in natura, trovandone molte d'effetto contrario, attribuirono queste a collera degli dêi sdegnati pel negletto lor culto; l'esperienza dei mali che colpiscono del pari i giusti e gli empi non li guarì di tale credenza; ed anzichè rinunziare al loro sistema, preferirono confessare d'ignorar la ragione per cui il bene e il

(1) *Propos.* 31, e basterebbe a provare l'ateismo di Spinosa.

male sono così distribuiti. Spinosa considera l'ipotesi delle cause finali come confutata dalla sua proposizione che tutto avviene per eterna necessità. Che se Dio operasse per un fine, bisognerebbe ch'egli bramasse alcuna cosa che gli manca; ond'è assentito fra i teologi che opera per se stesso nell'interesse proprio, non delle creature.

Persuasi che tutto fosse creato per loro, gli uomini inventarono nomi per distinguere come bene ciò che fa al loro vantaggio; e credendosi liberi, concepirono l'idea del giusto e dell'ingiusto, del biasimo e della lode. E qualvolta possono facilmente cogliere e ricordare i rapporti delle cose, dicono che son bene ordinate; se no, male: poi aggiungono che Dio creò il tutto in ordine, quasi l'ordine fosse qualche cosa, salvo che per rispetto all'idea che noi ce ne facciamo; e così attribuiscono l'immaginazione a Dio stesso, se pur non vogliono dire ch'e' creò le cose pel piacere d'immaginarle.

Taluno dubitò che la filosofia di Spinosa escluda affatto un'intelligenza infinita. Certo da ogni proposizione risulta ch'essa ripudia una providenza morale o uno spirito creatore; nè, tutt'al più, la divinità sua poteva essere che una fredda intelligenza passiva, la quale nella metafisica sua infinità si sottrae e all'intelligenza e ai sentimenti nostri. Ma non è affatto così; che è ben vero che in qualche passo sembra confusamente riconosciuto il principio fondamentale del teismo; come in una lettera ad Oldenburg ammette un potere infinito di pensare, che considerato nell'infinità sua, abbraccia tutta la natura come suo oggetto, e i cui pensieri procedono secondo l'ordine

della natura, essendo sue idee correlative (1); ma poi ripudiò affatto l'espressione *poter pensare*. La prima proposizione della II parte delle *Etiche* è così espressa: *Il pensiero è un attributo di Dio*: *ovvero Iddio è un essere pensante*. Ma quando si esamina la dimostrazione, questa dileguasi in un'astrazione che annichila ogni personalità (2). Di fatto non può un istante riflettersi sovra le proposizioni già posate da Spinosa, senza vedere ch'elle distruggono ogni ipotesi possibile, ove l'esistenza di Dio possa essere stabilita in modo intelligibile.

Il secondo libro delle *Etiche* comincia, siccome il primo, con definizioni ed assiomi. Spinosa definisce il corpo un modo certo e determinato, che esprime l'essenza di Dio, considerata come estesa. Definisce l'essenza d'una cosa quello, la cui affermazione o negazione determina l'esistenza di essa, o altrimenti. Un'idea è una concezione che lo spirito forma come essere pensante. E' dice più volentieri *concezione* che *percezione*, atteso che questa sembragli implicare la presenza d'un oggetto. Nel III assioma dice: *I modi del pensare, siccome l'amore, il desiderio od altre affezioni dello spirito, qualunque nome lor voglia darsi, non possono esistere senza un'idea del loro oggetto;*

(1) *Statuo dari in natura potentiam infinitam cogitandi, quæ, quatenus infinita, in se continet totam naturam objective, et cujus cogitationes procedunt eodem modo ac natura, ejus nimirum edictum* (*P.* 441).

(2) *Singulares cogitationes, sive hæc et illa cogitatio, modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt. Competit ergo Dei attributum, cujus conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur. Est igitur cogitatio unum ex infinitis Dei attributis quod Dei æternam et infinitam essentiam exprimit, sive Deus est res cogitans.*

mentre una idea può esistere senza verun modo di pensare (1). E nel V: *Noi non discerniamo cose singolari, eccetto i corpi e i modi di pensare*; col che distingue, al modo di Locke, fra idee di sensazione e idee di riflessione.

L'estensione, giusta il secondo proposto, è un attributo di Dio come il pensiero. Come dall'estensione infinita di Dio nasce che tutti i corpi sieno porzioni della sua sostanza, in questo senso che non possono esser concepiti fuori di essa; così tutti gli atti particolari dell'intelligenza sono porzioni dell'intelligenza infinita di Dio, onde tutte le cose sono in lui. L'uomo non è una sostanza, ma qualche cosa che è in Dio, e che non può essere concepita senza di lui; cioè un'affezione o modo della sostanza divina, esprimente la natura sua in modo determinato (*Prop.* 10). Lo spirito umano non è una sostanza, ma un'idea costituisce l'esser suo attuale, e conviene sia l'idea d'una cosa esistente (2). Qui è chiaro che l'autore perde di vista il *percipiente* nella percezione; ma dai sofismi suoi viene inevitabilmente l'annichilamento d'ogni intimo sentimento di personalità. Lo spirito umano, egli afferma di poi, è parte dell'intelligenza infinita di Dio; e quando dicesi che lo spirito umano concepisce una

(1) *Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quocumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur nisi in eodem individuo detur idea rei amatæ, desideratæ etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus.*

(2) *Quod actuale mentis humanæ esse constituit, nihil aliud est quam idea rei alicujus singularis actu existentis.* È un'anticipazione di ciò che Hume disse nel trattato *Della natura umana*, la negazione d'una sostanza, d'un *me*; paradosso cui non può arrivare che un metafisico di professione.

cosa, vuol dire soltanto che Dio, non come infinito, ma in quanto costituisce l'essenza dello spirito umano, ha la tale o tal altra idea (*Prop*. 11. *coroll*.).

Oggetto dello spirito umano è il corpo attualmente esistente (*Prop*. 15). L'autore spiega in appresso il rapporto del corpo umano collo spirito e l'associazione delle idee. Ma sempre sinteticamente procedendo e per dimostrazione, diventa spesso oscuro, talvolta anche sofistico. L'idea dello spirito umano è in Dio, ed è unita allo spirito stesso al modo che questo al corpo (1). L'oscurità e sottigliezza di questa proposizione non sono modificate dalla dimostrazione; ma v' è in qualche passo delle cose che singolarmente s'avvicinano alla teorica di Malebranche. Tutt'e due con dottrine differentissime sopra i soggetti più elevati, erano stati formati alla scuola stessa: e se Spinosa avesse voluto riconoscere nell'Essere supremo una personalità distinta dalla sua creazione intelligente, avrebbe potuto passare per uno di quei teosofisti mistici che non repugnavano da un panteismo obbiettivo.

Lo spirito non conosce, se non in quanto riceve idee dalle affezioni del corpo (*Propos*. 23). Ma queste idee di sensazione non danno compiuta conoscenza d'un corpo esteriore, nè dell'umano stesso(*Propos*.25): ond'è che lo spirito non ha che una conoscenza imperfetta e confusa delle cose, finchè non giudica che sovra percezioni fortuite; ma può aquistarla chiara

(1) *Mentis humanæ datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quæ in Deo eodem modo sequitur, et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani (Prop.* 20*). Hæc mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori.*

e distinta mediante la riflessione interna e la comparazione (*Schol. prop.* 29). Verun'idea positiva può chiamarsi falsa; di positive non essendone fuor di Dio, e tutte le idee in Dio son vere, cioè corrispondono al loro oggetto (*Propos.* 32. 33. 35). La falsità consiste dunque in questo mancare della verità, che risulta da idee imperfette. L'autore definì idea completa quella che non contiene incompatibilità, senza riguardo alla realtà del suo oggetto correlativo supposto.

Tutti i corpi s'accordano in qualche cosa, o han qualche cosa di comune, tutti gli uomini hanno idee complete di queste cose (*Propos.* 8); dal che nascono le così dette idee comuni che tutti gli uomini possiedono, come quelle dell'estensione, della durata, del numero. Ma per spiegare la natura degli universali, Spinosa osserva che il corpo umano non può formare al tempo stesso che un certo numero di immagini distinte; di là da questo numero, divengono confuse; e come lo spirito scorge distintamente il numero medesimo d'immagini che si formano nel suo corpo, quando queste sono confuse lo spirito le coglierà confusamente, e le comprenderà sotto un solo attributo, come uomo, cavallo, cane. In tal caso lo spirito scorge un certo numero di siffatte immagini, ma non la differenza loro di statura, di colore e simili. Nè queste nozioni saranno identiche in tutti gli spiriti; ma debbono variare secondo la frequenza con cui si presentarono le parti dell'immagine complessa. Così quelli che più di frequente contemplarono la forma d'un uomo in piedi, se ne faranno l'idea d'un essere verticale; altri d'un bipede, altri d'un animale spiumato, altri d'un ragionevole; dal che le tante dispute tra' filosofi che cercarono spiegare le

cose naturali per mezzo di semplici immagini (*Schol. prop.* 40).

A questo modo noi formiamo le idee universali; prima per idee particolari, rappresentate dal senso in maniera confusa, imperfetta e senz'ordine; poi per segni, cioè associando il ricordo delle cose con parole, ciò ch'egli chiama immaginazione, o *primi generis cognitio*; in terzo luogo per ciò ch'e' chiama ragione, o *secundi generis cognitio*; quarto per una conoscenza intuitiva, o *tertii generis cognitio*, (*Schol.* 2, *prop.* 40). La conoscenza di primo ordine o immaginazione, è la sola sorgente d'errore; la seconda e terza son necessariamente vere (*Prop.* 41. 42 e seg.); esse sole somministrano i mezzi di discernere il vero dal falso. La ragione considera le cose non come contigenti, ma come necessarie: e chiunque ha un'idea vera, è certo che l'idea è vera. Ogni idea di cosa singolare esistente implica l'esistenza eterna e infinita di Dio, giacchè nulla saprebbe essere concepito fuori da Dio, e le idee di tutte le cose avendo per causa Iddio, considerato sotto l'attributo di cui esse sono i modi, debbono implicare la concezione dell'attributo, cioè l'esistenza di Dio (*Prop.* 45).

È indispensabile distinguere le immagini, le idee e le parole che molti confondono. Quei che pensano consister le idee nelle immagini da essi percette, immaginano che le idee di cui non può farsi immagine sieno illusioni arbitrarie. Riguardano le idee come pitture sopra un quadro, senza avvisare che un'idea, come tale, implica un'affermazione e una negazione. E quelli che le parole confondono colle idee, s'immaginano di poter volere alcuna cosa contraria a ciò ch'essi percepiscono, perchè possono affermare o ne-

gare a parole. Così non errerà chi rifletta che il pensiero non implica il concetto dell'estensione; e in conseguenza, che un'idea essendo un modo del pensiero, non consiste nè in immagini nè in parole, la cui essenza sta in movimenti corporei che non implicano la concezione del pensiero (*Schol. prop.* 49).

Lo spirito umano ha perfetta cognizione dell'esistenza eterna e infinita di Dio; ma gli uomini non ponno formarsi una immagine di Dio come possono dei corpi; onde non hanno concetto chiaro dell'esistenza di lui come de'corpi, e s'impacciarono associando la parola Dio con immagini sensibili; cosa difficile ad evitare. Sorgente precipua d'ogni errore si è, che gli uomini non applicano bene i nomi alle cose: giacchè l'errore non sta nello spirito loro, ma in quest'applicazione: come chi fa un'addizione sbagliata, vede nel suo spirito una cifra diversa dalla somma vera (*Prop.* 47. *Atque hinc pleræque oriuntur controversiæ, nempe, quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur*).

Lo spirito non ha libero arbitrio, ma è determinato da una causa, determinata anche questa da qualc'altra, e così via. Attesochè lo spirito non è che un modo del pensiero, e per conseguenza non saprebb'essere la causa libera delle proprie sue azioni. Neppur possiede alcuna facoltà assoluta di amare, desiderare, comprendere, non essendo queste che astrazioni metafisiche (*Propos.* 48). La volontà e l'intendimento son una e medesima cosa, e le volontà non sono che affermazioni o negazioni, ciascuna delle quali appartiene all'essenza dell'idea affermata o negata (*Propos.* 49). Qui pare v'abbia, non solo una deviazione straordi-

naria dal linguaggio consueto, ma assenza di qualsiasi senso possibile a darsi alle parole dell'autòre. Eppure alcun che di simile avea detto Malebranche.

Nella III parte Spinosa esamina le passioni. La più parte di quelli che scrissero di morale (dic'egli) trattarono l'uomo come alcun che fuor della natura, una specie d'*imperium in imperio*, anzichè come parte dell'ordine generale. Si figurarono avesse il potere di scompigliar quest'ordine colla propria sua volontà, e attribuirono la debolezza e incostanza sua, non a leggi necessarie del sistema, ma a qualche strano difetto in lui, difetto di cui or fan lamenti, or beffe, or sdegno. Ma le azioni degli uomini, e le passioni da cui esse provengono, non sono in realtà che anelli d'una gran catena, e camminano in armonia colle leggi comuni della natura universale.

Dicesi che noi operiamo quando in noi o fuor di noi avviene alcuna cosa, di cui noi siamo la causa sufficiente, cioè cosa che possa spiegarsi per la sola nostra natura. Dicesi che una cosa opera su di noi quando in noi avviene cosa, che non possa colla nostra natura spiegarsi. Passioni (*affectus*) chiama l'autor nostro le affezioni del corpo che aumentano o scemano il suo potere d'azione, e le idee di tali affezioni. Il corpo non può determinare lo spirito a pensare, nè questo determinar quello a moversi o stare: attesochè quanto nel corpo accade debbe avere per causa Iddio, considerato sotto il suo attributo d'estensione; e quanto avvien nello spirito debbe avere per causa Dio, sotto l'attributo di pensiero. Lo spirito e il corpo son una cosa sola, considerata sotto attributi differenti; l'ordine delle azioni e delle passioni nel corpo essendo lo stesso nella natura, che quelle delle azioni e pas-

sioni nello spirito. Ma gli uomini, comunque ignorino fin dove giungono i poteri naturali del corpo, attribuiscono le sue operazioni alla volontà dello spirito, mascherando così l'ignoranza loro sotto nomi speciosi. Giacchè, se allegano che il corpo non può operare senza lo spirito, può rispondersi che lo spirito non può pensare che dopo ricevuta l'impulsione del corpo, e che le volontà dello spirito altro non sono che i suoi appetiti, modificati dal corpo.

Tutte cose tendono a perdurare nello stato presente; la qual tendenza è l'essenza loro per cui sono, fin a tanto che alcuna causa esteriore distrugga l'esser loro. Lo spirito possiede il sentimento di questa tendenza a restar ciò ch'è; o in altri termini, ha l'istinto della sua conservazione: lo spirito giudica esser buono ciò che così ricerca; ma non può avverarsi il caso inverso. Molte cose aumentano o diminuiscono il potere d'azione nel corpo, e tutte hanno un effetto corrispondente sul poter di pensare nello spirito. Così lo spirito subisce molti cangiamenti, e passa per vari stadii di più o men perfetta potenza di pensare. *Gioia* dicesi una passione in cui lo spirito passa a una maggior perfezione o potenza di pensare; *dolore* una in cui passa a una minore. Da queste due e dal desiderio, Spinosa deduce le passioni tutte.

In questo compendio della teoria metafisica di Hobbes vi appare una prova notevole (un'altra ve ne darà il suo sistema morale) che una severa aderenza a un ragionamento rigoroso può trascinare un uomo sincero e di grand'intelligenza ben lontano dalla verità. Spinosa era una macchina ragionante, come Voltaire disse di Clarke con minore giustizia. Alcuni teoremi fondamentali, ammessi troppo correntemente per as-

siomi, bastarono per fargli sacrificare senza modificazione nè esitanza, non solo tutti i principii di religione e di diritto morale, ma le chiare e intuitive nozioni del senso comune. Quali assiomi più incontestabili di questi due, che noi esistiamo, e che l'esistenza nostra esclude ogn'altro essere? eppure vanno smarriti nel panteismo di Spinosa. Posto per principio che l'essere dello spirito umano consiste nell'idea presentatagli d'una cosa esistente, questo sottile metafisico cadde nell'errore della scuola degli aristotelici per la quale professava sommo dispregio perchè dalla percezione derivava tutte le cognizioni. Estendendo questa confusione del sentimento intimo colla percezione alla sostanza infinita o *substratum* delle idee particolari, fu condotto a negarle la personalità senziente, senza cui il nome di *divinità* non può esser dato che in un senso proprio a illudere il lettor negligente, e incompatibile coll'usato parlare. Drittamente veniva pure dal suo sofisma primitivo il ricusare allo spirito umano ogni attività morale, nel senso ordinariamente ricevuto, e anche di confondere l'azione o la passione, eccetto il nome, come semplici fenomeni nell'eterna serie delle cose.

Errò Spinosa per aver un'idea troppo arrogante delle facoltà umane, nelle quali pretendeva, a forza di dimostrazioni sottili, far vedere la potenza di sufficientemente comprendere la natura di ciò ch'egli chiamava Dio. A quest' errore aggiungeva un dogmatismo inflessibile, sdegno dell'esperienza, parzialità uniforme pel metodo sintetico. La più parte di quelli che applicarono lo spirito a siffatte materie, dic'egli, errarono perchè non incominciarono dalla contemplazione della natura divina che in se stessa e nel-

l'ordine delle cognizioni è la prima, ma dalle cose sensibili che doveano venire ultime. Col che mostra credere che e Bacone e fin Cartesio s'ingannassero nei loro metodi.

Ogni panteismo dovette nascere dall'avere forzato l'infinità degli attributi divini sin al punto, che la parte morale della religione fosse annichilata nella sua metafisica. Era la corruzione, o, se oso dirlo, il suicidio del teismo: strana teorica che non potea nascere se non fra quelli che, liberandosi dal politeismo volgare che li circondava, aveano sollevato le loro idee sin al sentimento dell'unità della natura divina.

Spinosa non differisce essenzialmente dai panteisti antichi; immaginando com'essi che l'infinità di Dio esigesse l'esclusione d'ogni altra sostanza; ch'egli era infinito *ab omni parte*, e non in certi sensi soltanto. Probabilmente le dottrine vaghe e iperboliche che gli scolastici aveano desunte dalla filosofia antica, e che, come cosa di tutta necessità, attribuivano un'infinità metafisica a tutti gli attributi divini, potea parere sanzionassero le proposizioni primitive da cui Spinosa pigliò le mosse, quando sciolto, anche nella professione esteriore, dai legami della religione, camminò per oscura e pericolosa via ai paradossi. Certo aveva fatto gran fondamento sull'idea messa in credito da Cartesio, che l'essenza o la definizione della divinità implica la sua attualità od esistenza.

Eppure la chiara e penetrante intelligenza sua scoprì molte cose, nascoste agli spiriti ordinari. Così vide bene e ben espose l'immaterialità del pensiero. Avendo Oldenburg rammentato a Spinosa non esser ancora risoluto se il pensiero non potrebbe essere un

movimento corporeo, « Sia » risponde egli « benchè io nol creda; ma almeno converrete che l'estensione in quanto estensione, non è la cosa medesima che il pensiero »(1). Dall'obblio di tale semplice verità naque tutto il materialismo, i cui fautori confondono l'unione fra il pensiero e lo spazio o la materia colla loro identità, il che è assurdo e incomprensibile. « Il corpo » dice Spinosa « non è determinato dal pensiero, nè il pensiero dal corpo » (2). Qui pure è espressa non male la fondamentale differenza dello spirito e della materia, tra cui esiste una incommensurabilità, che toglie l'uno di servir di limite all'altro, perchè mai non possono esser messi in giusta posizione.

Il sistema morale di Spinosa, se così può chiamarsi, è chiarito nella IV e V parte della sua *Etica*; e il severo metodo di raziocinio adottato e seguito da lui, dee farci presentire che non v'avrà cosa incompatibile col panteismo suo fondamentale. Così sta. In natura non v'è nè perfezione nè imperfezione, nè ben nè male; son modi di dire, adottati per esprimere le convenienze delle cose, quali ci s'offrono allo spirito. Ciò che racchiude maggior numero di attributi positivi suscettibili d'esser côlti da noi, è più perfetto di ciò che ne racchiude meno. Ciò che sappiamo esserci utile, è bene; ciò che ci impedisce di procurarci il bene, è male.

Per questa utilità, Spinosa non intende la conten-

(1) *At ais, forte cogitatio est actus corporeus. Sit, quamvis nullus concedam; sed hoc unum non negabis, extensionem, quoad extensionem, non esse cogitationem. Epist.* 4.

(2) *Corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.*

tezza, se contentezza significa una sensazione di piacere, ma l'estensione delle capacità nostre mentali e corporee. Le passioni reprimono e soffocano una tale capacità, e venendo difuori, cioè dal corpo, fan dello spirito un agente men poderoso che non paia. Solo in senso popolare e subordinato alle sue definizioni, come vedemmo, Spinosa riconosce lo spirito come un agente; tale essendo solo in quanto noi non possiam riferire le sue cause a nulla di esteriore. Una passione non può esser repressa che da una più forte. Dal che consegue, che la conoscenza stessa di ciò che è realmente buono o malvagio per noi, non ha per se stessa efficacia di reprimere alcuna passione, se non in quanto è associata ad una percezione di gioia o di dolore, che è un modo di passione. Tale percezione va necessariamente accompagnata da desiderio od avversione; ma sovente può incontrare che tali sentimenti sieno deboli, e bilanciati da altri del genere stesso, ispirati da un conflitto di passioni. Di qui la debolezza e incostanza di tanti; e saggio e virtuoso è quel solo che di passo fermo prosegue ciò che gli è utile, vale a dire ciò che la ragione gli indica come il miglior mezzo di conservar il suo bene e d'estendere le sue capacità. Nulla vi ha di assolutamente buono, e in conseguenza nulla che il virtuoso cerchi di preferenza, salvo la conoscenza, non delle cose esteriori da cui non vengono che idee imperfette, ma di Dio.

Altre cose son bene o male per noi in quanto convengono o ripugnano colla nostra natura: e poichè gli uomini operano per ragione, devono esser d'accordo nel cercar ciò che alla loro natura conviene. Quelli che son d'accordo con noi per vivere giusta i

principii della ragione, sono fra tutte le cose quel che meglio conviene alla nostra natura; di modo che la società di essi è la cosa più desiderabile; la più utile per noi è l'estendere tale società, rendendo gli uomini virtuosi, e adoprandosi al loro bene se già son tali. Giacchè al bene di quei che seguono la virtù tutti possono partecipare, nè nuoce al nostro. Quanto tende a mantenere e stringere la comune società del genere umano, a stabilir la concordia fra gli uomini, è utile a tutti; nocevole il contrario.

Le passioni talvolta son incapàci di eccesso, ma i soli esenti ne sono la gioia e l'allegria: più spesso divengono perniciose coll'abbandonarvisi; e in certi casi, come nell'odio, non posson mai tornar utili. Per proprio interesse dobbiam dunque oppor l'amore e la liberalità all'odio e malevolenza altrui. Spinosa insiste sulla preferenza della vita sociale alla solitaria, dell'allegria all'austerità; e allude spesso con biasimo alla morale teologica corrente.

La IV parte dell'*Etica* è intitolata *della schiavitù umana*, cioè della servitù della ragione alle passioni: la V, *della libertà umana*, vuol mostrare come lo spirito, o l'uomo intellettuale, dee conservar la sua supremazia. Nè già coll'estinguer le passioni, impossibile cosa, ma col moderarle; e il modo si è il darci alla contemplazione delle cose che naturalmente si associano ad affezioni poco violente. Considerando le cose semplicemente in se stesse, e non nelle necessarie loro relazioni, esse ci affettano con più forza; onde indeboliremo le passioni, riguardandole come parti d'una serie necessaria. Altrettanto otterremo considerando l'oggetto della passione sotto molti rapporti differenti, e in generale ingrandendo la sfera delle

nostre conoscenze in ciò che lo concerne. Così, più ci faremo idea esatta delle cose che ci affettano, meno saremo dominati dalla passione che eccitano. Ma soprattutto conviene c'ingegniamo di riportar ogni cosa all'idea di Dio. Più noi comprendiamo noi stessi e le nostre passioni, più ameremo Dio, giacchè più comprendiamo una cosa, più ne cagiona piacere il contemplarla; e associeremo l'idea di Dio a questa contemplazione allettatrice, che è essenza dell' amore. L'amor di Dio dev'essere la principale occupazione dello spirito. Ma Dio non ha passioni; chi desidera che Dio l'ami, desidera dunque ch'egli cessi d'essere Dio. E più crederemo gli altri uniti nel medesimo amor di Dio, più noi stessi lo ameremo.

Il grande scopo dello spirito e il più elevato grado della virtù è il conoscere le cose nella loro essenza. Questa cognizione è la perfezione della natura umana: essa è accompagnata dalla più gran gioia e dal maggiore contento; mena a un amor di Dio, intellettuale e non immaginativo, eterno perchè non ha sua sorgente nelle passioni che periscono col corpo, essendo egli stesso porzione di questo amore infinito col quale Iddio si ama intellettualmente. In questo amor di Dio consiste la principale nostra felicità, che non è la ricompensa della virtù ma la virtù medesima: e nessuno è felice per aver vinto le passioni; bensì coll'esser felice, cioè col godere la pienezza dell'amor divino, egli divenne capace di vincerle.

Sì calde effusioni confermano che Spinosa, in mezzo al suo panteismo, parea sovente librarsi nelle regioni della teologia mistica. Quest'ultimo libro parla evidentemente il linguaggio del quietismo. In Spinosa stesso il senso non è sempre così facile a coglierе; e senza

metter in dubbio la sua sincerità, si può attribuire questo entusiasmo al rapimento dell'immaginazione, lanciata negli spazi da essa creati. Ma la possibilità di combinare questo tuono di devozione contemplativa colla sistematica negazione d'un essere supremo, in un senso personale, dovrebbe porci in avvertenza contro la pendenza al misticismo, che può ancora degenerare in un caos così fatto.

Spinosa dettò anche un trattato politico, che non vuolsi confondere col trattato teologico-politico. In questo egli toglie a dimostrare come uno Stato sottomesso a governo monarchico o aristocratico, dev'essere costituito in modo di guarentire la tranquillità e libertà de'cittadini. È difficile decidere se abbia desunta da Hobbes la sua teorica dell'origine del governo; e sebbene mostri conoscere il trattato *De cive*, il sistema filosofico d'entrambi non poteva condurre ad altro risultamento persone abituate come loro a un ragionare stringato. Una teorica politica, come Spinosa osserva, dev'essere fondata sulla nostra esperienza del genere umano qual è, e non su visioni d'utopie e d'età dell'oro; onde i pubblicisti che ebbero cognizioni pratiche ne scrissero meglio che i filosofi. Conviene considerare gli uomini come esseri sottoposti a passioni, portati piuttosto a vendetta che a pietà, gelosi di dominare e di costringer gli altri ad operare come loro, più lieti d'aver fatto male altrui che bene a se stessi. Donde nasce che in uno Stato ove gli affari pubblici sono affidati alla buona fede d'un uomo, non si può mai stare sicuri che saranno convenevolmente amministrati; e però bisogna far in modo che nè la ragione nè la passione non possano strascinare quei che governano a operar contrario all'interesse

pubblico, poco importando qual motivo spinga gli uomini, purchè possano condursi a operare pel pubblico vantaggio.

Il diritto naturale è tutt'una cosa colla potenza naturale; la qual potenza è data a ciascun individuo dalle leggi della natura, cioè dall'ordine del mondo. Da questa legge non è vietato se non ciò che nessuno desidera o nessuno può fare. Quindi nessuno è tenuto a osservar la fede promessa se non quanto il vuole e il giudica utile, non avendo perduto il potere di rompere le sue promesse; e in legge di natura il potere è diritto. Ma facile gli riesce a vedere che il potèr d'un uomo, in istato di natura, è limitato da quel di tutti gli altri; e di fatto non riducesi a nulla, essendo tutti gli uomini un all'altro nemici; mentre da un altro canto riunendo le forze loro e di comune accordo stabilendo limiti ai poteri naturali di ciascuno, questi poteri individuali divengono realmente più efficaci che quand'erano illimitati. Tal è il principio del governo civile: e qui cominciano ad apparir le distinzioni di giusto e ingiusto, diritto e no.

Il diritto del magistrato supremo altro non è che i diritti collettivi de'cittadini, cioè i loro poteri. Nè egli nè essi nel loro stato naturale non possono mal fare: ma dopo istituito il governo, ogni cittadino può far male disobbedendo al magistrato: e ciò costituisce il male. Non stà a lui esaminare se gli ordini del potere supremo sono giusti o ingiusti, pii od empii; intendo quanto all'azione, giacchè sul giudizio suo non ha giurisdizione lo Stato.

Due Stati indipendenti sono naturalmente nemici, e possono farsi guerra qual volta lor piaccia. Se fanno pace o alleanze, queste obbligano solo finchè nelle

parti contraenti sussiste la causa, cioè la speranza o il timore. Tutto ciò è fondato sulla legge universale della natura, il desiderio della nostra conservazione, desiderio che anima tutti i nostri atti, spesso senza saperlo. Spinosa qui, come in altri scritti, mostrasi più ardito di Hobbes, e se talvolta getta un velo sulla sua abiura di principii morali e religiosi, spesso la mette in mostra ancor più che l'inglese; e può dirsi lo scrittore più placidamente impudente di tutta la scuola.

Il contratto per cui la moltitudine trasferisce il suo diritto a un re o ad un senato, può essere senza dubbio cassato quando giovi a tutti. Così dic' egli; ma contende ai privati il diritto di giudicare ciò che in tale caso costituisce il ben pubblico, apparentemente riservando al supremo magistrato la facoltà d'annullare le condizioni a cui fu scelto. Malgrado questa pericolosa concessione, egli protesta contro il rimettere il potere assoluto in man d'un solo; e rispondendo al solito argomento della stabilità del dispotismo, come nella monarchia dei Turchi, osserva che, se vuolsi chiamare pace la barbarie, la schiavitù, la desolazione, nulla saprebbe immaginarsi peggiore della pace stessa.

Il suo disegno d'una monarchia ben ordinata è fin a un certo punto originale e ingegnoso. Il popolo dev'essere diviso in famiglie, che sono alcun che di simile alle *fratrie* dell'Attica. In ciascuna il re sceglie de' consiglieri dell'età di cinquant'anni, che si succedono per ruota quinquennale o più breve, in modo di formar un senato numeroso. Quest'assemblea è consultata sugli affari pubblici, e il re dee conformarsi all'avviso di essa quando unanime. In caso però di

disaccordo, le varie opinioni essendo sottomesse al re, egli può adottar quella della minorità, purchè appoggiata da almeno cento consiglieri. Tacendo le disposizioni men notevoli, diremo solo com'esso consigli di formare tutti i cittadini in milizia armata, e di fortificar le principali città, che in conseguenza pare sarebbero in loro potere. Tale monarchia non degenererebbe in despotismo, e della sua possibilità dà per esempio l'Aragona.

Da questa monarchia immaginaria passa a una repubblica aristocratica, ove pare aver preso a modello Venezia, idolo dei teorici politici, ma con cambiamenti che smovono tutto il sistema del governo. Rifiuta la supremazia d'un doge elettivo, facendo giustamente osservare che le precauzioni adottate per l'elezione sua provano il pericolo di tal carica, conservata nel governo aristocratico piuttosto come antica istituzione che per persuasione della sua utilità. La differenza più segnalata fra l'aristocrazia di Spinosa e di Venezia è, che il suo gran consiglio, il quale mai non dee contar meno di 5000 membri (giacchè il gran numero è l'unica salvaguardia contro l'oligarchia), non dev'essere ereditario, ma empirsi con elezioni fatte da lui stesso. Vero è ch'egli riguarda sì fatta elezione come costituente l'essenza dell'aristocrazia; che è un governo de' migliori, i quali non possono essere riconosciuti tali se non mediante la scelta di molti. Della rappresentazione del popolo, di cui dovette pur conoscere esempi, mai non fa motto. Definisce la democrazia un governo dove il potere tocca agli uomini per caso della nascita o per qual sia altro accidente che li rende cittadini; e nel quale essi possono reclamar questo potere come di-

ritto proprio, senza riguardo a scelta altrui. Una democrazia può sussistere anche quando la legge limitasse questo privilegio ai più vecchi, ai rami anziani delle famiglie, o a quelli che pagano una certa imposta; ma conviene che quelli che esercitano tale potere formino una porzione men numerosa della comunità, che non in una aristocrazia costituita secondo la forma da esso raccomandata.

Il metodo essendo capitale in Spinosa, non parrà troppo l'insistere sopra di esso. Nel vol. IV or ora (1844) pubblicato degli *Atti dell'Accademia delle scienze* di Parigi, il signor Damiron pose una lunga dissertazione intorno a Spinosa, nella quale passo passo ne accompagna la dottrina, mostrando dove e come traviò.

« Il metodo geometrico » dic'egli « consiste in definizioni, assiomi, proposizioni dimostrate mediante quelle definizioni e quegli assiomi: o più semplicemente, nello stabilir in un dato modo principii di raziocinio, e dedurne le conseguenze. Ma poichè in fondo il tirar le conseguenze non è particolare di questo metodo, anzi è proprio di tutti, il carattere speciale del metodo geometrico è il modo di procedere nell'invenzion de' principii.

« Ora in geometria i principii trovansi col mezzo d'un'astrazione così sicura, pronta e precisa, che è come se si formassero d'intuizione e di semplice vista.

« Accade altrettanto della metafisica? Non ce lo lascia affermare la storia, nè il confronto fra gli oggetti delle due scienze. E per verità, se nella metafisica fossero così chiari e semplici come nell'altra, come

mai non si sarebber estesi con eguale uniformità e rigore? come avrebbero dato luogo a tante diversità e fino opposizioni? Basta pensarvi per riconoscere che la sostanza, la causa, il tempo, il vero, il bello ecc. ecc. non vanno come il punto, la linea, la superficie, il solido ecc.: e che, se l'intelletto formasi idee certe e necessarie di quelli come di questi, non son però così chiare e distinte; di modo che il più spesso, quando si pretende propor dei primi definizioni analoghe a quelle che convengono ai secondi, non s'arrivò a questo apparente rigore se non a spese della realtà più o meno male determinata, e considerata indiscretamente sotto questo o quell'aspetto, ad esclusione degli altri; e allora quel che parve vantaggiar in semplicità, quasi sempre fu perduto in estensione e profondità, cioè in verità.

« Chi dunque trasporti il metodo geometrico alla metafisica, si espone a partir da principii falsi o incompleti, per arrivar a conseguenze del pari false ed incomplete, e con maggior rischio quanto il ragionamento fu spinto più innanzi e più dritto. Questo accadde appunto di Spinosa, che per aver creduto rinchiudere in definizioni simili a quelle de' geometri le verità prime della scienza metafisica, confidossi a tutta la sequela di proposizioni che ne venivano logicamente; e intrepido logico camminò senza torcere fin ai termini estremi cui quelle lo conducevano.

» Qui sta la sua colpa capitale; definizioni false, falsi principii ch'esso riguardò a torto come chiari e veri al par di quelli dei geometri.

« Nè vo' già dire che sia impossibile procedere in metafisica come si procede in geometria: ma quando

si tenti, bisogna la massima precauzione, e ridursi scrupolosamente a quegli oggetti di essa scienza che hanno più semplicità ed evidenza naturale, e che possono meno dar luogo a sbagli simili a quelli di Spinosa.

Per lui l'ostinazione geometrica divenne quel che per altri la passione, i pregiudizi, l'interesse, l'immaginazione; causa disastrosa di false ed avventate conclusioni. Lo spirito geometrico guastò in lui lo spirito metafisico; ed abbagliato delle definizioni, delle dimostrazioni, de'corollari, si gettò nell'abisso che trovò sul cammino.

Anche Cartesio fu geometra, e di che forza; ma in geometria, non in metafisica: e per applicar a questa il metodo geometrico non fece che un tentativo consigliatogli da Mersenne; un lavoro di forma, non di fondo; d'esposizione, non d'invenzione; un pallido riassunto e quasi lo schéletro delle *meditazioni*, non le *meditazioni* quali sbocciarono dal suo pensiero, vive ed animate dello spirito psicologico.

Spinosa abusò d'una buona cosa per guastarne un'altra buona; e cotesta affettazione d'una forma di ragionamento quasi sempre inutile e spesso incomoda in tali materie gli fa l'effetto della sillogistica ai filosofi del medio evo; un impaccio più che un soccorso . . . .

Spinosa, malgrado l'incontestabile sua originalità, ha più invenzione e potenza nelle conseguenze che ne'principii. I principii dee quasi tutti a Cartesio; le conseguenze son sue per la forza di deduzione con cui le produce, le estende, le sviluppa. Nessuno andò più lontano e più innanzi di lui; è un portentoso ragionatore, ma qui sta quasi tutto il suo merito:

ha il genio delle idee seconde, ma non altrettanto quel delle idee prime, o almeno non l'ha in forza pari a Cartesio; in somma è pensatore di prima sfera, ma in cui il logico domina il metafisico, e, diciamolo, lo travia ».

E conchiude: « Dei due elementi del genio, prudenza e forza, non possedette che l'uno, e non il migliore. Pertanto restò nella storia piuttosto come una gran potenza, che come una grande autorità filosofica ».

N° XXI.

HOBBES

(si riferisce al Tom. XII. cap. 20).

Hobbes dallo studio delle scienze esatte dedusse l'amor del positivo; prima di Spinosa disse che, fuor dal finito, non v'è per l'uomo nè cognizione, nè certezza, e che il tempo e lo spazio son l'unico campo conceduto all'uomo. Tutto ciò espose francamente e con forme geometriche, componendo la sua metafisica con teoremi, che il volerli esprimere diversamente sarebbe quanto il voler esporre con termini differenti una formola algebrica. Noi pertanto ne daremo l'analisi colle espressioni sue proprie, al possibile, solo accorciando.

La prima esposizione della metafisica di Hobbes trovasi nel libro *Della natura umana* (1650), che poi cogli altri *De cive* (1642), e *De corpore politico* (1650) venne fuso nel sistema suo generale, pubblicato col titolo di *Leviathan* (1651). Studiò egli l'uomo sotto il triplice ordine delle sue relazioni verso Dio, verso

i simili, verso i sovrani: e poco assicurandosi quanto al primo, divien affatto formale in ciò che non si sottrae ai nostri mezzi di conoscere.

Ogni pensiero isolato (quest'è il cardine di Hobbes) è la rappresentazione o l'apparenza di qualche qualità d'un corpo fuori di noi, e che ordinariamente chiamasi un oggetto. « Non v'ha concetto nello spi« rito dell'uomo, che prima, totalmente o in parte, « non sia stato formato sopra gli organi dei sensi; « e questa è l'origine di tutti gli altri (*Leviathan* 1) ». Nel trattato *Della natura umana* si diffonde sopra le cause immediate della sensazione, e se al suo manoscritto non fosse stato fatto verun cangiamento dopo la dedica al conte di Newcastle nel 1640, egli avrebbe prevenuto Descartes nelle più celebri sue dottrine. « Come l'immagine nella visione, consistendo in co« lore e forma, è la conoscenza che noi abbiamo « delle qualità dell'oggetto di questo senso, non è « difficile ad un uomo il trascorrere a questa opi« nione, che essi colore e forma sieno le qualità « medesime; e per la ragione medesima, che il suono « e il rumore sieno le qualità della campana e del« l'aria. Sì a lungo fu ricevuta quest'opinione, che « il contrario dee parere un paradosso; eppure l'in« trodur (com'è necessario chi voglia sostenere que« st'opinione) apparenze visibili e intelligibili, che « vanno e vengono dall'oggetto a noi, è peggio che « un paradosso, essendo evidentemente impossibile. « Assumo dunque a dimostrare 1° che il soggetto « cui sono inerenti il colore e l'immagine, non è « l'oggetto o la cosa veduta; 2° che fuor di noi nulla « esiste (in realtà) di quel che chiamiamo immagine « o colore; 3° che le dette immagini e colore non

« sono che una apposizione in noi del movimento, « dell'agitamento o alterazione che l'oggetto produce « nel cervello, o negli spiriti, o in qualche sostanza « esterna della testa; 4° che come per la visione, « così nelle concezioni nate dagli altri sensi, il sog- « getto di loro inerenza non è l'oggetto, ma quel che « sente ». E passa a dimostrarlo. Nel *Discorso sul metodo*, unica opera fin allora pubblicata da Descartes, nulla si trova di ciò; e quand'anche volessimo supporre questo passo intercalato da Hobbes dopo lette le *Meditazioni*, egli lo espose con tal lucidezza e lo svolse con abbondanza tale, che può quasi riguardarsi come un altro fonte originale, massime in quanto gli s'appigliarono Locke e gli altri metafisici inglesi (1).

In testa al secondo capo del *Leviathan*, *Dell'immaginazione*, sta una di quelle osservazioni argute e originali che gli son frequenti. « Nessuno mette in « dubbio questa verità, che se una cosa è ferma, vi « resterà in eterno, quando altra causa non venga « a metterla in moto. Non così facilmente si concede, « che, se una è in moto, vi perdurerà finchè qual- « che causa non l'arresti: eppure la ragione è la « stessa; che nulla può cambiare da per sè. Ma gli « uomini misurano, non solo gli altri uomini, ma « tutte le cose da se stessi; e perchè dopo mossi « sentono dolore e fatica, argomentano che tutte « l'altre cose si stanchino anch'esse del moto, e « cerchino requie ».

Il principio fisico fu stabilito dappoi; ma la ra-

(1) HALLAM'S, *Introduction to the literature of Europe in the XVth, XVIth, and XVIIth centuries.* Tom. III. cap. 3 e 4.

gione qui data del pregiudizio contrario, benchè non sia l'unica, è però ingegnosa e vera.

Hobbes definisce l'immaginazione « una concezione che resta, e cancellasi poco a poco dopo l'atto della sensazione » (*Hum. nat.* c. 3). La qual idea riprodusse men felicemente per « l'indebolirsi graduale del movimento nel quale consiste la sensazione »; dove vedete la sua frase pigliar via via il colore del materialismo, da lui affettato in tutta la sua filosofia.

Nè l'una nè l'altra di tali definizioni sembra applicabile all'immaginazione che richiama percezioni da gran tempo passate. « Quando vogliam esprimere « la cosa stessa, noi chiamiamo *immaginazione* cotesta « sensazione che s'indebolisce; ma quando vogliam « esprimere l'indebolimento, e dire che la sensazione « cancellasi, ch'è vecchia e passata, chiamasi *me-* « *moria;* di maniera che immaginazione e memoria « sono la cosa stessa, che assume differenti nomi per « diversi motivi » (*Leviathan* c. 2). Pure gli è evidente che immaginazione e memoria si distinguono per qualcos' altro che pei differenti nomi. E come dalla frase precedente ci trapelò il primo suo errore fondamentale, il materialismo, così in questa appare il secondo, cioè lo stravagante nominalismo, se così ho da chiamarlo.

Colla arguta osservazione e colla fredda ragione esamina i fenomeni dei sogni e delle allucinazioni. Inclinato ad allusioni politiche e religiose, a magnificare la podestà civile deprimendo l'ecclesiastica, dice: « Se questo timore superstizioso degli spiriti « fosse allontanato, e con esso i prognostici desunti « dai sogni, le false profezie, e una turba d'altre

« cose che ne dipendono, e col cui aiuto persone « scaltrite ed ambiziose abusano della semplicità del « popolo, gli uomini sarebbero molto più adatti alla « civile subordinazione. Qui dovrebbero tendere le « scuole, mentre invece alimentano coteste dottrine » (*Hum. nat.* c. 3).

Il III del *Leviathan* intitolato *Del discorso, o dell'andamento e del seguito dell'immaginazione*, è notevole in quanto rinchiude gli elementi di quella teorica dell'associazione, che più tardi fu sfiorata da Locke, poi svolta assai più da Hartley. « La causa « del concatenamento d'una concezione con un'altra « è il primitivo loro concatenamento all'istante che « son prodotti dai sensi. Per esempio da sant'Andrea « lo spirito passa a san Pietro, perchè i loro nomi « son letti insieme; da questo a una preghiera per « la ragione medesima; da una preghiera a una « fondazione, perchè le vediamo unite; e, sempre « per la stessa ragione, da una fondazione alla chiesa, « dalla chiesa al popolo, dal popolo alla sommossa; « e via via lo spirito può passare quasi da tutto a « tutti » (*Hum. nat.* c. 4. §. 2).

Ad illustrare questa proposizione ei cita la nota domanda « quanto valeva un soldo romano? » fatta da uno che discorreva della morte di Carlo I. Molte specie egli indica di questi *discorsi*, com'esso li chiama, applicando a tale parola un senso più largo che i logici non sogliono: ed osservato che la memoria della successione da una cosa all'altra, cioè di quel ch'era prima, intanto e dopo, chiamasi una sperimentazione, aggiunge che « l'aver avuto molte sperimentazioni « costituisce la esperienza, la quale non è altro, se

« non il ricordare quali antecedenti furono seguiti « da tali conseguenti » (*ib.*).

« Nessuno può avere concezione dell'avvenire, « giacchè questo non è ancora; ma dalle nostre con« cezioni del passato noi formiamo un avvenire, o « piuttosto relativamente appelliamo futuro il pas« sato » (*Hum. nat.* c. 4. §. 7). E altrove: « Solo « il presente esiste in natura; le cose passate esistono « solo nella memoria; ma le future non hanno esi« stenza di sorta. L'avvenire è una mera finzione « dello spirito, che applica le conseguenze delle « azioni passate alle azioni presenti, il che fa con « maggiore certezza chi ha maggiore esperienza, ma « non ancora con bastante. E comunque ciò si chiami « prudenza quando l'avvenimento risponde all'aspet« tazione, in sè non è altro che presunzione » (*Leviathan* c. 13). « Osservati antecedenti e conseguenti « spesso associati, prendiamo l'uno per segno del« l'altro; come le nubi annunziano la pioggia, e la « pioggia è segno che vi son nubi. Ma i segni sono « puramente conghietturali, nè l'assicurazione loro « è mai compiuta ed evidente. Poichè, poniam pure « che un uomo abbia veduto il giorno e la notte « succedersi regolarmente, non per questo può con« chiudere che seguiranno sempre egualmente, nè « che sempre seguirono nell'eternità. La sperienza « nulla conchiude universalmente, ma chi più n'ha, « meglio conghiettura, perchè ha maggiori segni sui « quali fondar le sue conghietture; onde i vecchi, a « circostanze pari, e gli ingegni svegliati conghiettu« rano meglio che i giovani e goffi » (*Hum. nat.* c. 4). « Ma l'esperienza non potrebb'essere supplita da ve« run vantaggio di spirito naturale e d'approposito,

« benchè molti giovani pensino il contrario. V'è « una presunzione del passato come dell'avvenire, « fondata sull'esperienza; viste spesso delle ceneri « presso al fuoco, rivedendone conchiudiamo che vi « fu del fuoco. Ma tale genere di presunzione è « conghietturale quanto la nostra aspettazione del- « l'avvenire » (*Leviathan*).

Nell'ultimo paragrafo del capitolo del *Leviathan*, Hobbes aggiunge (e questo è un fondamento della sua filosofia, ma non sembra avere particolar relazione con quel che precede): « Tutto quello di cui « ci formiamo un'immagine, è finito; onde non v'ha « idea o concezione di ciò che chiamasi infinito. « Nessuno può avere nello spirito un' immagine di « grandezza infinita, nè concepire una infinita velo- « cità, un tempo infinito, una forza o una potenza « infinite. Quando diciamo che una cosa è infinita, « intendiam solo che non possiamo concepire i fini « e i limiti di essa, non avendo concetto dell'infi- « nito, ma solo dell'impotenza nostra. Così s'adopra « il nome di Dio, non per farcelo comprendere, in- « comprensibile essendo nè potendo concepirsi la « sua grandezza e potenza, ma acciocchè l'onoriamo. « E poichè quanto concepiamo fu primamente côlto « dai sensi o tutt'insieme o in parti, non può aversi « pensiero che rappresenti cosa alcuna non sotto- « posta ai sensi. Nessuna cosa dunque può concepirsi « senza concepirla in alcun luogo, e con qualche « grandezza determinata, e divisibile in parti; nè « concepire che sia tutta in questo luogo e al tempo « stesso in un altro; nè che due o più cose siano « contemporaneamente nel luogo stesso; attesochè « nessuna di tali cose non cadde giammai, nè può

« cader sotto i sensi; ma son discorsi assurdi, vuoti
« di senso, raccolti sulla fede di filosofi illusi e di
« scolastici ingannati o ingannatori ».

Il paralogismo di Hobbes consiste nell' imporre un senso limitato alla parola idea o concezione, e prendere per costante che non abbia significazione ciò che non può essere concepito in questo senso.

Il capitolo seguente è forse la parte più notevole, più originale degli scritti di Hobbes. Si riferisce al linguaggio. « L' invenzione della stampa, per ingegnosa che sia, non è straordinaria se la si confronti
« coll' invenzione delle lettere.. .. Ma l' invenzione
« più nobile, la più utile, fu quella del discorso,
« composto di nomi e del loro legamento; inven-
« zione che permette agli uomini di segnar i loro
« pensieri, di richiamarli dopo passati, e comunicarli
« gli uni agli altri per mutua loro utilità, e pel pia-
« cere della conversazione; senza di che non v'avrebbe
« fra loro nè comunanza politica, nè società, nè con-
« tento, nè pace, più che fra leoni, orsi e lupi.
« Primo autore del discorso fu Dio stesso, che insegnò
« ad Adamo a dar nomi alle creature ch'e' presentò
« alla sua vista; giacchè la Scrittura non va più oltre
« in tal proposito; ma ciò bastò per insegnargli ad
« aggiugner altri nomi, a misura che l'esperienza e
« l' uso delle creature gliene porgevano occasione, e
« ad unirli poco a poco, in modo da farsi compren-
« dere; e così col tempo potè formarsi una lingua
« che, senz'aver l'abbondanza necessaria all'oratore
« e al filosofo, era bastevole a' suoi bisogni » (1).

(1) *Leviathan* cap. 4. Ci piace il trovare Hobbes concorde colla genealogia che noi pure nel Racconto abbiam dato

Quest'esposizione dell'origine del linguaggio, riflette Hallam, pare in generale probabile, quant'è succinta e chiara; ma la supposizione che non sarebbe potuto darsi nè società, nè mutua pace fra gli uomini senza il linguaggio, stromento ordinario delle convenzioni, tiene troppo alle teoriche politiche dell'autore. Tale supposto non potrebbe giustificarsi pel paragone coi leoni, gli orsi e lupi, quand'anche s'ammettesse l'analogia; giacchè lo stato di guerra ch'egli presenta qui come naturale all'uomo, ordinariamente non esiste fra questi animali selvaggi della specie stessa. *Sœvis inter se convenit ursis.* Ma prendendo gli uomini con disposizioni tanto violente degli uni verso gli altri, quali Hobbes vorrebbe farle intendere, fu il linguaggio, o non piuttosto la ragione e il sentimento dell'interesse personale, che rinchiusero queste disposizioni entro i limiti impostivi dalla società civile? La quistione pare si riduca a sapere se l'uomo, possedendo tutte le altre facoltà e attributi di sua natura, eccetto la parola, avrebbe mai potuto vivere in comunità co' simili suoi. È evidente che il meccanismo di siffatta comunità saria stato imperfettissimo; ma dal momento che l'uomo gode di sue facoltà razionali, non saprebbesi vedere perchè non avria potuto immaginare segni per far conoscere i suoi bisogni, o perchè non potuto giugnere a quello ch'è prerogativa particolare della sua

della parola. Nè altra può tenerne chi accetti la Genesi mosaica. Ma la riflessione di Hobbes, che Dio non insegnò se non a dare i nomi, non regge; atteso che nella Scrittura abbiamo che Dio parlò ad Adamo; e di conseguenza Adamo l'intese. Adamo dunque dal parlar di Dio conobbe e i verbi e l'altre parti necessarie a formar un discorso.

specie e fondamento della società, il cambio di ciò che amava meno per ciò che amava di più (1).

Ciò parrà più evidente, e singolarmente modificate si troveranno le idee esagerate della scuola di Hobbes intorno all'assoluta necessità del linguaggio pei mutui rapporti degli uomini, ove si consideri ciò che non era così ben compreso al suo tempo come oggi, vo dire le capacità intellettuali de' sordi nati, e i ripieghi che sanno trovare per comunicarsi i propri pensieri. Non è dubbio che un certo numero di famiglie, gittate insieme in questa sgraziata situazione, potrebbero, coll'esercizio della loro ragione naturale, e per l'influenza delle affezioni sociali e domestiche, costituirsi in una specie di repubblica, per lo meno regolare quanto quella delle api e delle formiche; e se la mancanza di favella torrebbe loro molti po-

(1) Debolissime trovansi a prima vista tali osservazioni di Hallam. Il fatto è che l'uomo non è animale ragionevole propriamente, ma capace di divenir tale per via della favella e della società che segue a questa. E la segue, non per la necessità d'un patto sociale, ma per l'indispensabilità di comunicarsi i primi bisogni. Discutere quel che l'uomo sarebbe senza linguaggio, gli è come cercare qual sarebbe la quercia se avesse le radici in alto e le fronde sotterra; ma certo delle cose qui accennate dall'autore nessuna avverrebbe. E' non vede *perchè* non avrebbero potuto riunirsi e supplire con altri ripieghi, e noi non vediamo *come* l'avria potuto. Scimie, api, formiche han l'istinto per guida, il quale manca all'uomo. L'argomento poi dedotto dai sordimuti, e ch'è tanto specioso, da aver fatto forza a molti filosofi, cade da sè ove si rifletta che *tutti* i muti da noi osservati erano cresciuti, cioè educati, fra una società che parlava, e che quindi trovava un linguaggio succedaneo per dar loro le idee che essa già possedeva. Togliete la parola, e vedete quali idee potrà l'uomo aquistare.

litici vantaggi, li porrebbe però allo schermo da molte frodi e cospirazioni. Eppure quelli che noi conosciamo mancanti della parola, mancano anche dell'udito, e quindi di molti compensi che aiutano le facoltà ragionatrici, e che nell'ipotesi nostra è inutile escludere. La supposizione leale è quella d'un certo numero di persone, unicamente mute; e quantunque non avessero nè leggi, nè scienze, non pare impossibile mantenessero per una serie di generazioni una società, se non politica, almeno patriarcale: alla peggio, queste persone non potrebbero essere inferiori al chimpazè, che dicono vivere in comunione nelle foreste d'Angola.

Poichè la successione delle concezioni nello spirito dipende affatto dall'ordine nel quale sono state prodotte dai sensi, non possono essere richiamate a nostro beneplacito, e secondo abbiam bisogno; « ma « secondo che il caso ci fa sentire e vedere cose che « le richiamano al nostro spirito. Così le bestie non « possono ricordarsi quello di che hanno bisogno, e « spesso non sanno più ritrovare il cibo che hanno « nascosto. Ma l'uomo può stabilire segni od oggetti « sensibili che gli permettono di rammentarsi il pas- « sato. Fra questi i più notevoli sono: i nomi o suoni « articolati, per cui mezzo revochiamo alcuna idea « di cose cui applichiamo questi nomi. Così l'appel- « lativo *bianco* richiama alla nostra memoria la qua- « lità degli oggetti che producono tale colore, o « questa concezione del nostro spirito. Mediante i « nomi possiamo comprendere le scienze, per esem- « pio quelle dei numeri, giacchè le bestie non pos- « sono contare per mancanza di nomi, e non s'ac- « corgono quando manchi loro uno o due figlioli;

« e solo ripetendo ad alta voce o interiormente le « voci indicanti numeri, un uomo può sapere quante « monete abbia davanti » (*Hum. nat.* c. 5). Ecco un'altra supposizione, cioè che la facoltà del numerare non sia più forte nell'uomo che nelle bestie, e che gli uomini non avrebbero saputo, senza l'uso de' nomi numerali, divider un mucchio di monete d'argento in un certo numero di parti. Potrebbe farsene l'esperienza sopra un fanciullo sordo-muto.

Così Hallam; ma regge qui pure l'osservazione fatta di sopra; e noi stiamo con Hobbes, persuasi che senza parole non possono aversi idee astratte e di relazione.

Alcuni nomi son propri, altri comuni o universali, nè v' ha d'universale al mondo fuorchè i nomi; tutte le cose nominate essendo individue e singolari. « Un « solo nome universale è imposto a molte cose, in « grazia che si somigliano in qualche qualità od altri « accidenti; e mentre un nome proprio non richiama « allo spirito che una cosa, gli universali richiamano « ciascuna cosa di questo gran numero (*Leviathan* c. 4). « L'universalità d'un nome per molte cose fa che gli « uomini credano che le cose sieno universali, e so- « stengano sul serio, che indipendentemente da Pie- « tro, da Giovanni e da tutti gli altri uomini che « sono, furono e saranno, v' ha ancora qualch'altra « cosa che chiamasi uomo, cioè l'uomo in generale; « s'ingannano prendendo l'appellazione universale « o generale per la cosa che essa significa. Giacchè, « se si domandi a un pittore di far il ritratto d'un « uomo, cioè d'un uomo in generale, non s'intende « altro se non che il pittore sceglierà quell'uomo « che gli piaccia, il quale dovrà essere uno di quelli

« che sono o che furono o che possono essere; nes-
« sun di questi è universale: ma se gli si domandi di
« far il ritratto del re o di alcuna particolar persona,
« allora si limita il pittore a questa particolare persona
« designatagli. Chiaro è dunque non avervi d'uni-
« versale che i nomi, i quali perciò chiamansi inde-
« finiti (*Hum. nat.* c. 5). Per questa imposizione di
« nomi, gli uni di più larga, gli altri di più ristretta
« significazione, noi cambiamo la supputazione delle
« conseguenze delle cose immaginate nello spirito,
« in una supputazione delle conseguenze delle deno-
« minazioni ».

Vuolsi osservare, che Hobbes stesso, benchè nominalista, non limitava il raziocinio al confronto delle proposizioni, come alcuni scrittori più moderni inclinarono, e come egli stesso parrebbe fare nelle sue obiezioni a Cartesio. Ciò può inferirsi dalla frase qui su trascritta, e in modo ancor più espresso, benchè non affatto chiaro, in un passo della *Computatio sive logica*, trattato suo latino, pubblicato dopo il Leviathan: *Quomodo autem animo sine verbis tacita cogitatione ratiocinando addere et subtrahere solemus, uno aut altero exemplo ostendendum est. Si quis ergo e longinquo aliquid obscure videat, etsi nulla sint imposita vocabula, habet tamen ejus rei ideam eandem, propter quam impositis nunc vocabulis dicit eum rem esse corpus. Postquam autem propius accesserit, videritque eandem rem certo quodammodo nunc uno, nunc alio in loco esse, habebit ejusdem ideam novam, propter quam nunc talem rem animatam vocat, etc.*

Adunque egli pensa che, quantunque un sordo-nato possa, per via della meditazione, sapere che la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due retti,

non potrebbe però, vedendo un altro triangolo di forma differente inferire la cosa stessa senza rifarsi da capo della medesima operazione. Ma per via delle parole, dopo osservato che l'eguaglianza non s'attiene a cosa alcuna che sia particolare a un certo triangolo, ma al numero de' lati e degli angoli comune a tutti, consegna la sua scoperta in una proposizione. Qui confonde senza dubbio l'operazione antecedente del raziocinio con quella che vi segue, e che esso chiama registramento. Nè l'esempio è bene scelto, ed Hobbes ha concesso tutto il punto in quistione coll'ammettere che la verità della proposizione può essere osservata, ciò che non esige l'uso di parole.

La dimostrazione della XXXII proposizione d'Euclide non potrebbe lasciar dubbio sul sapere se sia comune a tutti i triangoli, dopo provata in un caso solo. Pure un antico scrive che tale scoperta fu fatta prima pel triangolo equilatere, poi per l'isoscele, infine per tutti gli altri (Stewart, *Philos. of human mind*, t. II. c. 4. sez. 2). La dimostrazione doveva essere differente da quella di Euclide; circostanza che ci fa inclinati a credere la tradizione. Di fatto, se l'eguagliarsi gli angoli d'un triangolo a due retti era suscettivo d'una dimostrazione elementare, qual poteva farsi nell'infanzia della geometria, senz'usare della proprietà delle linee parallele, stabilita nell'assiamo XII d'Euclide, sarebbe difficile evitare le difficoltà che risultano da questo punto.

Meglio espressa è la frase seguente: « Così la « conseguenza trovata in un caso particolare vien ad « essere formolata e consegnata alla memoria come « regola universale, e ci dispensa dalla supputazione « mentale di tempo e di luogo; ci libera da ogni fa-

« tica di spirito, eccetto la prima, e fa che quanto si « trovò vero in un certo tempo e luogo, sia vero ne' « tempi e ne' luoghi tutti ».

L'ambiguità delle parole fa spesso difficile il raccorre le idee ch'esse sono destinate a richiamare « non solo nel linguaggio degli altri, in cui bisogna « considerare lo scopo e l'occasione e l'insieme o « discorso, non men che le parole stesse, ma nel « discorso nostro proprio che, essendo viziato dal« l'uso, non ci rappresenta le idee nostre proprie. « È dunque prova di gran talento il preservarsi dalle « ambiguità, di mezzo alle parole, alla contestura « e alle altre circostanze del linguaggio, e trovare il « senso vero di ciò che è detto; e questo chiamasi « *intendimento*. Se la parola è particolare all' uomo « (e così è per quanto io so), l'intendimento pure gli « è proprio, altro non essendo che la concezione « causata dal discorso ».

Definizione arbitraria, discordante dal senso ordinario delle parole. « Il vero e il falso » prosegue egli « sono attributi del discorso, e non cose; dove non « è discorso, non è nè verità nè falsità, benchè possa « esservi errore. Onde, consistendo la verità nel giusto « uso delle voci nelle nostre affermazioni, chiunque « cerca l'esatta verità deve conoscere e richiamarsi « il valore di ciascuna parola, e conseguentemente « collocarla. Nella geometria, sola scienza finora co« nosciuta, si comincia dalle definizioni: e chiunque « aspira alla vera cognizione, deve esaminar le defi« nizioni de'precedenti autori, correggerle o rifarle se « errate; giacchè gli errori delle definizioni moltipli« cano quanto più si va innanzi, e conducono ad as« surdi, che alfine saltan all' occhio, ma che non

« possono evitarsi se non rifacendosi da capo ove sta « l'origine degli errori..... Nella giusta definizione « de' nomi consiste il primo uso del discorso, che è « l'aquisto della scienza; e nelle cattive, o nella « mancanza di esse, consiste il primo abuso, donde « tutte le dottrine erranti e vuote di senso, per le « quali coloro che traggono l'istruzione loro dall'au- « torità dei libri, e non dalle proprie loro medita- « zioni, son tanto disotto degli ignoranti, quanto ne « son disopra i veri dotti; giacchè l'ignoranza tiene « il di mezzo tra la scienza vera e le dottrine false. « Le parole sono i gettoni del savio, che se ne vale « solo per contare; ma son la moneta degli sciocchi.

« Come non tutti gli uomini ricevono egual im- « pressione dalla cosa stessa, nè il medesimo uomo « in tutti i tempi, i nomi delle cose che ci piacciono « o dispiacciono variano di significazione nell'ordina- « rio discorso. Di fatto i nomi non essendo che segni « delle nostre concezioni, e gli affetti nostri non es- « sendo che concezioni, non possiam di meno, quando « concepiamo differentemente le cose stesse, di dar « loro diversi nomi. Poichè, quantunque la natura « di ciò che concepiamo sia la stessa, pure la diversa « maniera onde la concepiamo, giusta la differente « organizzazione fisica e i pregiudizi dell'opinione, dà « ad ogni cosa il colore delle differenti nostre pas- « sioni. Adunque ragionando conviene por mente alle « parole che, indipendentemente dalla natural loro « significazione, rappresentano pure la natura, la « disposizione, l'interesse di chi parla. Tali sono i « nomi delle virtù e de'vizi; uno chiama prudenza « quel che un altro chiama timore; crudeltà, quel che « un altro giustizia; prodigalità, gravità, quel che

« altri magnanimità, stupidaggine. Tali nomi adun-
« que non possono servir di base al ragionamento;
« altrettanto dite delle metafore e dei tropi: ma questi
« sono meno pericolosi perchè, a differenza degli al-
« tri, confessano la loro incostanza ».

Qui termina questo capitolo, pien di cose originali e profonde sopra l'arte del ragionare e sopra la filosofia della lingua. Molti autori v'attinsero senza citarlo, e Hobbes in effetto è il fondatore della scuola nominalista in Inghilterra. Potè conversare con Bacone sovra tali materie, e ne' suoi scritti sentesi molto del genere d'illustrazione di questo maestro; ma mentre Bacone sviava talvolta per esaminare fatti particolari, Hobbes invece non l'agguaglia in ampiezza di veduta.

« Due specie di cognizioni v'ha » prosegue Hobbes:
« 1° la sensazione o cognizione originale, e la sua
« ricordanza; 2° la scienza, ossia cognizione delle
« verità delle proposizioni, derivata dall'intendimento.
« Una e l'altra non sono che sperienza; una delle
« cose esterne, l'altra del giusto uso delle parole nella
« lingua; e poichè l'esperienza non è che memoria,
« ogni cognizione è memoria. La cognizione implica
« due cose, la verità e l'evidenza; quest'ultima, nel-
« l'atto del ragionamento, è l'accordo simultaneo della
« concezione colle parole che la rappresentano ».
Se un uomo connette un senso alle proprie parole, le sue conclusioni non gli riescono evidenti. « L'evi-
« denza fa alla verità quel che il succhio all'albero;
« finchè penetra nel tronco e ne'rami, vi mantiene
« la vita; se gli abbandona, essi muoiono: giacchè
« quest'evidenza che è il senso affisso alle nostre
« parole, è la vita della verità. La scienza è l'evi-

« denza della verità, fondata su qualche principio « di sensazione. Il primo principio della cognizione « è che noi abbiamo le tali o tal altre concezioni; il « secondo, che noi abbiamo dato i tali o tali altri « nomi alle cose da cui avemmo queste concezioni; « il terzo, che abbiam raccolto questi nomi in modo, « da farne proposizioni vere; il quarto ed ultimo, « che abbiamo raccolto queste proposizioni in ma- « niera da renderle concludenti, e da fare che di- « casi conosciuta la verità della conclusione » (*Hum. nat.* c. 6).

Il ragionamento è un'addizione o sottrazione di parti. « Dovunque ha luogo addizione o sottrazione, « può esercitarsi la ragione; in caso diverso, no » (*Leviathan* c. 5). Questa cosa non è espressa colla chiarezza solita di Hobbes; pure gli è vero, che qualunque ragionamento sillogistico dipende dalla quantità sola, e perciò è capace di addizione e sottrazione. Di ciò non parve accorgersi qualche scrittore dell'antica scuola d'Aristotele, e forse alcuni altri che, a giudizio mio, mostrano credere che il rapporto d'un genere ad una specie o d'un attributo al suo soggetto, considerato semplicemente quanto al sillogismo o raziocinio deduttivo, è qualche cosa differente dal rapporto d'un tutto alle sue parti; il che priverebbe questa logica di ciò che ne forma il vanto, la sua evidenza assiomatica.

Può supputarsi senz'uso di parole nelle cose particolari, come quando dal vedere qualche cosa si deduce quel che dee verisimilmente seguire; e se si calcola male, è errore. Ma quando si ragiona sopra termini generali, il cader in una conseguenza falsa non è errore, ma assurdità (*Leviath.* c. 5). « Chi mi

« parlasse d'un quadrato rotondo, o d'accidenti del « pane nel formaggio, o di sostanze immateriali, o « d'un soggetto libero, d'un libero arbitrio, non « direi che erra, ma che le sue parole non hanno « senso, cioè che sono assurde ». Alcune di tali proposizioni voi vedete che son benissimo intelligibili in un senso ragionevole, purchè non vi si applichi un'arbitraria definizione.

Solo l'uomo può formare teoremi generali. Questo privilegio è però temperato da un altro, cioè quello d'assurdità, ch'egli solo fra le creature possiede. Di tutti gli uomini i più soggetti ad esso sono quelli che professano filosofia; giacchè non n'è uno che cominci il suo ragionamento dalle definizioni o spiegazioni delle parole che deve usare, metodo adoperato solo nella geometria; onde le conclusioni di questa scienza sono incontestabili. Qui enumera sette cause di conclusioni assurde: la prima è l'assenza di definizioni; le altre consistono in viziose applicazioni de' nomi. Se possono evitarsi errori siffatti, non è facile cader nell'assurdo (e per assurdo non intende che conclusioni erronee) salvo che per la lunghezza d'un ragionamento « giacchè tutti gli « uomini ragionano naturalmente nel modo stesso, « e ragionano bene quand' hanno principii buoni. « Donde appare che la ragione non è, come il sen« timento e la memoria, innata in noi, nè aquisita « solo coll' esperienza, come la prudenza, ma che « s'aquista colla fatica abituandosi a dar alle cose « i nomi esatti, e adottando un metodo buono di « passar regolarmente dagli elementi alle proposi« zioni affermative, e da queste ai sillogismi. I bam« bini non cominciano ad aver la ragione che quando

« han l'uso della parola, pure chiamansi creature « ragionevoli, perchè suscettibili d'aquistar poi l'uso « della ragione. E il ragionamento serve assai poco « al più degli uomini, benchè colla prudenza natu« rale, senza scienza, sieno meglio situati che non « coloro che ragionano male da sè, o che si riportano « a quelli che mal ragionarono » (*Leviath.* c. 5).

Buhle avvertì che Hobbes rispettava le forme aristocratiche della logica più che il suo maestro Bacone; e di fatto, ne' suoi *Elementa philosophiæ* diede un piccolo trattato su questo soggetto; ma vi fa osservare che s'imparerà meglio la vera logica collo studiare le dimostrazioni geometriche, che coll'impallidire sulle regole del sillogismo, come i fanciulli imparano a camminare non per regole ma per abitudine (*Leviath.* c. 5).

« Nessun discorso qual ch'egli sia » dice con verità nel VII del *Leviathan* « non può riuscire ad una « conoscenza assoluta dei fatti preteriti o a venire; « giacchè la conoscenza de' fatti in origine è sensa« zione, e dappoi memoria. Quanto alla cognizione « delle conseguenze, che chiamasi scienza, non è « assoluta ma condizionale. Nessuno può per discorso « sapere se questo o quello è, fu o sarà; ma solo « che, se questo è, quello è; se questo fu, quello « fu; se dev'essere questo, sarà quello; il che è un « sapere condizionalmente, e non per conseguenza « da una cosa all'altra, ma dal nome d'una cosa « a un altro nome della cosa stessa. Onde, allorchè « il discorso cominciando regolarmente dalle defini« zioni delle parole, di là passa al legare di queste « parole in affermazioni generali, poi da queste ai « sillogismi, il risultamento finale o l'ultima cifra

« dicesi la conchiusione ; e il pensiero dello spirito « rappresentato da questa conclusione, è la cono- « scenza condizionale della conseguenza delle parole, « che ordinariamente chiamasi scienza. Ma se prima « base di tali discorsi non sono le definizioni, o se « queste non sono ben legate in sillogismo, allora « il risultato o la conclusione è ancora opinione, « cioè della verità d'alcuna cosa che fu detta, benchè « tal fiata in termini assurdi e vuoti di senso, senza « possibilità d'essere compresi.

« La credenza, che è l'ammetter con confidenza « certe proposizioni, non è, in molti casi, men « esente di dubbio, che la cognizione perfetta e ma- « nifesta; giacchè non v'avendo nulla senza causa, « quando vi sia dubbio conviene s' abbia concepito « alcuna causa per questo dubbio. Ora v' ha bensì « cose che accettiamo sovra altrui relazione, e per « le quali è impossibile immaginare causa di dub- « bio; poichè qual cosa opporre al consenso di tutti « gli uomini nelle cose ch' e' possono sapere, e che « non hanno verun motivo da riportar altrimenti « da quel che sono, come la più parte degli sto- « rici, qualora non si voglia supporre che il genere « umano abbia tutto conspirato ad ingannarci? » (*Hum. nat.* c. 6).

Ogniqualvolta crediamo sull' autorità di chi ci parla, oggetto della fede nostra è lui. In conseguenza quando crediamo che le Scritture sono la parola di Dio, non avendo immediata rivelazione di Dio, la nostra credenza, la fede, la confidenza è nella Chiesa, di cui accettiamo e adottiamo la parola. Così, quando crediamo sull'autorità degli uomini, sieno inviati da Dio o no, è fede solo negli uo-

mini (*Lev*. c. 7). Conoscenza certa della verità della Scrittura non abbiamo, ma confidenza ne' santi uomini della Chiesa di Dio, succedutisi fin dal tempo di quelli che furono testimoni delle meravigliose opere di Dio, onnipossente nella carne. E poichè sull'autorità della Chiesa noi crediamo che le Scritture sono la parola di Dio, alla Chiesa piuttosto che all'opinione particolare convien riferirsi per l'interpretazione della Scrittura in caso di controversia (*Hum. nat.* c. 2).

Il IX capitolo del *Leviathan* contiene un quadro sinottico della scienza umana, o « cognizione delle conseguenze » così detta filosofia. L'autore la divide in scienza naturale e civile; la prima in conseguenza degli accidenti comuni a tutti i corpi, quantità e movimento, e delle qualità, detta fisica. Di queste due suddivisioni la prima comprende l'astronomia, meccanica, architettura e le matematiche. Nella seconda distingue le conseguenze delle qualità de'corpi passeggeri, ossia la meteorologia, e quelle delle qualità de' corpi permanenti, come gli astri, l'atmosfera, i corpi terrestri. Questi ultimi si dividono in insensibili e sensibili, e questi in animali e uomini. Nelle conseguenze delle qualità degli animali in generale comprende l'ottica e la musica; in quelle degli uomini, la morale, la poesia, la retorica, la logica. Tutte queste cognizioni riunite formano la prima grande divisione, detta filosofia naturale. La seconda, o filosofia civile, comprende i diritti e doveri di sudditi e sovrani. Questo quadro delle cognizioni umane è un de' peggiori.

Ecco in sostanza la filosofia di Hobbes, in quanto concerne le facoltà intellettuali, e massime quella

del raziocinio. Nel IX e X del *Leviathan* passa all'analisi delle passioni. Il movimento determinato di qualche sostanza interiore della testa, se non si fermi colà ove non produca che semplici concezioni, passa al cuore dove agevola o impaccia i moti vitali, che son diversi dai volontari, ed eccita in noi affezioni piacevoli o ingrate, che chiamansi passioni. Queste affezioni ci sollecitano ad avvicinarsi a ciò che ne piace, e allontanarci da ciò che spiace; onde piacere, amore, appetito, desiderio, son diversi nomi dati a diverse considerazioni della cosa stessa. Poichè tutte le concezioni che noi abbiamo immediatamente dalle sensazioni, son piacere o dolore, appetito o timore, così è di tutte le immaginazioni concepite dietro le sensazioni, ma essendo immaginazioni più deboli, son anche piaceri e dolori più deboli. Ogni piacere è appetito, e suppone uno scopo ulteriore. Scopo supremo in questo mondo non v'è, giacchè finchè viviamo, abbiamo dei desiderii, e il desiderio suppone uno scopo ulteriore. Non bisogna dunque meravigliarsi che, più si possiede, più si desideri, giacchè la felicità (per la quale noi intendiamo piacere continuo) non consiste nell'aver prosperato, ma nel prosperare (*Leviath.* c. 11). Ogni passione essendo una continuazione di movimento, che dà luogo ad una concezione particolare, ella s'appiglia a questa concezione. Tutte dunque, eccetto quelle che son in rapporto immediato coi sensi, consistono nella concezione d'un potere di produr qualche effetto. Onorare un uomo è concepire che ha poter maggiore d'alcuno cui si paragona; onde le qualità che indicano il potere, e le azioni che lo manifestano sono onorevoli; la ricchezza è onorata

come segno del potere, e la nobiltà è onorevole come segno del potere degli avi.

« Il corpo dell' uomo è in uno stato continuo di « cangiamento; ond' è impossibile che le medesime « cose cagionino sempre in lui i medesimi appetiti « e le medesime avversioni; e molto meno che tutti « s' accordino a desiderare l' oggetto stesso. Ma qua- « lunque sia l' oggetto dell' appetito o del desiderio « d' un uomo, questo ei chiama *bene*, come *male* « l' oggetto di sua avversione. Poichè siffatte parole « s' adoprano sempre in rapporto alla persona che « se ne vale, nulla essendovi che semplicemente e « assolutamente sia tale, nè regola comune del bene « o del male che possa trarsi dalla natura degli og- « getti stessi, ma bensì dalla persona dell' uomo, « dove non v' è comunanza politica; e nelle comu- « nanze, dalla persona che ci rappresenta o da un « arbitro o giudice che noi consentiamo ad istituire « per metterci d' accordo e la cui sentenza sarà la « regola del bene e del male » (*Leviath.* c. 6).

Proseguendo tale analisi, tutte le passioni si risolvono in amor proprio, cioè nel piacere che troviamo in poter nostro, e nel dolore che risentiamo per ciò che ne manca. Alcune delle sue spiegazioni son affatto stirate. Così dice che le lacrime vengono da un sentimento della nostra impotenza; e qui presentasi un dei suoi strani paradossi. « Gli uomini « che cercano vendicarsi, piangono spesso quando « vedono la loro vendetta a un tratto arrestata o « delusa dal pentimento del loro avversario, e queste « son le lacrime della riconciliazione » (*Lev.* 6 e 10). Talmente è risoluto di ricorrere ai mezzi più assurdi, anzichè riconoscere un sentimento morale nella na-

tura umana! La sua spiegazione del riso è più conosciuta, e forse più probabile, benchè incompiuta. Dopo osservato giustamente che qualunque sia il soggetto del ridere, conviene sia qualche cosa di nuovo e inaspettato, lo definisce « una gloria subitanea, « proveniente dalla subitanea concezione di qualche « superiorità in noi, a paragone dell'altrui infermità, « o dell'anteriore infermità nostra; giacchè noi ri« diamo delle follie nostre proprie, passate che siano ». Potrebbe obiettarsi che più soggetti sono al ridere quei che meno hanno di tale disposizione a glorificare se stessi o a disistimare il prossimo.

« Gran divario corre tra il nostro desiderio quand'è « indefinito, e questo desiderio medesimo limitato « a una persona; e questo è quell'amore, che è il « gran tema dei poeti. Malgrado però i loro elogi, « bisogna definirlo colla parola *bisogno*; giacchè è « una concezione del bisogno che noi proviamo di « questa persona desiderata. Anche un'altra passione « chiamasi amore, ma più propriamente è benevo« lenza o carità. Un uomo non saprebbe aver mag« giore prova del poter suo proprio, che quando si « trova in istato, non solo di soddisfar i propri suoi « desiderii, ma anco d'aiutare altrui a realizzare i « suoi propri; e in quest'idea consiste la carità. « Essa comprende dapprima quell'affezion naturale « che i padri hanno pei loro figlioli, e che i Greci « chiamano στοργη: poi quell'altra che ci fa cercare « di soccorrer quelli che più ci sono attaccati. Ma « carità non può chiamarsi il sentimento che spesso « ci reca a far del bene a stranii; è un contratto « pel quale cerchiamo comprar la loro amicizia, o « paura che ci fa comprar la pace ».

Questa cosa non men ripugna alla verità, nè paura essendovi, nè contratto nella generosità verso stranieri; pure non è tanto stravagante come la proposizione seguente, che vedendo il pericolo d'un vascello in una tempesta, benchè sentasi pietà, che è pena, pure « il piacere che troviamo nel sentimento della propria nostra sicurezza, domina a segno, che ordinariamente ci contentiamo in simil caso di restare semplici spettatori della sventura dei nostri amici ».

Come la cognizione comincia coll'esperienza, una nuova sperienza è il principio d'una cognizione nuova. Così qualunque cosa accade di nuovo a un uomo, gli dà speranza di conoscere qualcosa che dapprima non conosceva. Tale desiderio di conoscere è la curiosità; propria dell'uomo, giacchè le bestie non s'occupano mai di cose nuove, che per vedere sin a qual punto possono trarne vantaggio; mentre l'uomo cerca la causa e il principio di quanto vede. E pare che quest'attributo della curiosità neghisi con poca ragione alle bestie. E poichè gli uomini, aggiunge l'autore, cercano sempre cognizioni nuove, nuovi godimenti sempre ne traggono. Non v'ha in questa vita tranquillità perpetua di spirito, perchè la vita stessa non è che movimento, nè mai può rimaner esente di desiderio e timore come di sensazioni. « Quanto al genere di felicità che Dio riservò a quelli che l'onorano con devozione, l'uomo non n'avrà la cognizione prima del godimento, giacchè queste gioie oggi sono così incomprensibili, quant'è inintelligibile quella che gli scolastici chiamano visione beatifica ».

Analizzate le passioni, Hobbes cerca le cause della

differenza che esiste nelle capacità e nelle disposizioni intellettuali degli uomini (*Lev.* c. 6. e 11). I loro sensi corporei son quasi gli stessi, donde a precipizio conchiude che non può avervi gran differenza nel cervello. Pure gli uomini differiscono assai nella loro costituzione corporea; donde egli deduce le principali differenze ne' loro spiriti. Gli uni dati ai piaceri sensuali, son meno ingordi di cognizioni e di potere; e questo chiamasi stupidità, la quale nasce da desiderio di godimenti corporei. Il contrario è una prontezza nelle operazioni dello spirito, accompagnata da curiosità di comparare le cose che vi si presentano, o colgansi fra loro rapporti inaspettati, nel che consiste l'immaginazione, od osservinsi differenze tra cose che paion le stesse, il che dicesi propriamente giudizio. « Perocchè giu- « dicare non è altro che distinguere e discernere. « E l'immaginazione e il giudizio sono ordinaria- « mente compresi sotto il nome di *spirito*, il quale « pare consista in una tenuità e agilità degli spiriti « animali, contraria a quella lentezza degli spiriti « medesimi, che si suppone esistere fra le persone « stupide ».

Questa chiamasi leggerezza, quando lo spirito è distratto facilmente e parentetico il discorso; allora procede dalla curiosità, congiunta a troppa eguaglianza e indifferenza: di fatto allorchè tutte le cose egualmente fanno impressione e piacere, s'affoltano per essere tutte espresse. Difetto diverso è l'*indocilità* o difficoltà d'imparare, nascente da falsa opinione che gli uomini conoscano già la verità di ciò che si mette in quistione; giacchè per certo non sono talmente ineguali in capacità, che non possano di-

stinguere la differenza di ciò che è provato e no . . .

Le virtù intellettuali sono le facoltà che costituiscono ciò che chiamasi un buono spirito, che può essere naturale, od aquisito. La differenza degli spiriti è cagionata dalle passioni, e la differenza di queste, parte proviene dalla diversa organizzazione, parte dalla diversa educazione. Queste passioni sono principalmente il desiderio di potere, di ricchezze, di cognizioni o di onori, che tutte possono ridursi ad una sola, atteso che ricchezze, cognizioni, onori non sono che differenti modificazioni del potere. Chi non ha grandi passioni per veruna di queste cose può esser uom dabbene quanto basti per non far torto a nessuno, ma non avrà mai immaginazione nè giudizio. Aver passioni deboli è stupidità; aver passioni per tutto è leggerezza e distrazione; aver per alcuna cosa passioni più forti che per l'altre è follia. La follia può esser l'eccesso di molte passioni, e le passioni stesse quando menano al male sono gradi di follia. Qui Hobbes pare avesse alcuna idea dell'ipotesi di Butler sopra la follia di tutto un popolo. « Qual maggior prova di follia, che fischiare « e battere i migliori amici, e prenderli a sassi? Ep- « pure è meno di quel che talora faccia la moltitu- « dine; giacchè perseguita a gridi, assale, fa perire « quelli che la protessero sempre e camparono da « ingiurie. E se una tale condotta è follia nella mol- « titudine, è pur follia in ciascun uomo ».

L'XI capitolo del *Leviathan* sui costumi, cioè sulle qualità del genere umano, che concernono i rapporti sociali degli uomini tra loro in istato di pace, è pieno d'osservazioni caustiche sopra la natura umana. Talora fino, sempre severo, Hobbes troppo

concede ai freddi calcoli dell'egoismo. Così il rispetto dell'antichità riferisce a « quella lotta che gli uomini « sostengono contro i vivi, e non contro i morti, « onde attribuiscono a questi più del dovere per « offuscare la gloria di quelli ». E altrove: « Aver « ricevuto da una persona, che riguardiamo come « pari nostro, benefizi troppo grandi per poter « sperare di sdebitarcene, dispone a una apparente « gratitudine, ma in realtà a un rancore secreto, « e mette un uomo nella posizione d'un debitore « insolvibile, che, evitando il suo creditore, lo de- « sidera là dove nol potesse mai rivedere. Giacchè « i benefizi obbligano, e un'obbligazione è una « schiavitù; un'obbligazione che non può sciogliersi « è una schiavitù perpetua: il che, rispetto ad un « eguale, è odioso ». Tuttavia confessa, che l'aver ricevuto benefizi da un superiore dispone ad amarlo; e così, quando possiamo sperare di sdebitarcene, anche verso un eguale.

L'ignorare il valor delle parole dispone a confidare non solo nelle verità che non si conoscono, ma anche negli errori e assurdità, non potendo essi scoprirsi senza una perfetta intelligenza de' termini. « Ma l'ignorar le cause e la costituzione originale « del diritto, dell'equità, della legge e della giustizia, « dispone gli uomini a far regola di loro azioni la « consuetudine e l'esempio, in modo da guardar « come ingiusto ciò che si fu abituati a castigare, « e giusto ciò che fu impunito o approvato: basta « possano citar un esempio.... Gli uomini s'appel- « lano dall'uso alla ragione, dalla ragione all'uso, « secondo che questo è del loro interesse, e sco- « standosi dall'uso se l'interesse loro lo esige, e

« mettendosi in opposizione colla ragione ogni qual-
« volta la ragione è contro di essi; ond'è che la
« dottrina del bene e del male è il soggetto d'una
« guerra perpetua di penna e di spada. Così non è
« della dottrina delle linee e figure, poichè in tale
« materia poco importa agli uomini qual sia la ve-
« rità, essendo cosa che non contrasta l'ambizione
« loro, l'interesse pecuniario, nè i sensuali godi-
« menti. Io non pongo dubbio che, se l'eguaglianza
« de' tre angoli d'un triangolo a due retti avesse
« potuto esser contraria al diritto di dominazione
« d'alcuno, o all'interesse di chi ha il potere, si
« sarebbe, se non contestata la dottrina, cercato
« almeno di soffocarla per quanto dipendesse dalla
« persona interessata, bruciando tutti i libri di geo-
« metria ». Questo bel brano di satira, spesso citato, talvolta copiato, non esagera la caparbietà degli uomini a resistere all'evidenza della verità, quand' essa contraria gli interessi o le passioni di qualche setta o comunità. Men facile è il conciliare ciò che Hobbes dice nella prima parte di questo paragrafo colle sue idee generali di diritto e giustizia; poichè, se queste rivolgonsi in pura forza, giusta la sua teorica, non può farsi appello alla ragione o ad altra cosa che all' uso, soliti titoli di chi possiede il potere.

Al fin di questo e nel seguente capitolo, Hobbes si estende sulla natura della religione, in modo di esporsi all'imputazione d'ateismo assoluto, o almeno di negar la più parte degli attributi che diamo alla divinità. La curiosità di conoscer le cause, dic'egli, condusse gli uomini a cercarle una dietro l'altra, finchè giungessero a questa conclusione necessaria,

esservi una causa eterna che chiamasi Dio. Ma della sua natura non hanno idea migliore, che un cieco del fuoco, bench'e' sappia esservi alcuna cosa che lo riscalda. Cosi mediante le cose visibili di questo mondo e il mirabile loro ordine, un uomo può concepire che siavi una causa di queste cose, causa che chiamasi Dio, e pure non aver alcuna idea o immagine di questo Dio nel suo spirito. E quei che non s'addentrano nelle cause delle cose naturali, sono inclinati a fingere varie sorta di poteri invisibili, e a sgomentarsi delle proprie loro immaginazioni. Questo sgomento delle cose invisibili è il germe naturale di ciò che tutti gli uomini chiamano in sè religione, e superstizione in quei che adorano o temono questo potere altrimenti da essi.

Dio essendo incomprensibile, ne segue che non possiamo aver concetto o immagine della divinità, e in conseguenza tutti i suoi attributi non significano altro che la nostra impotenza a conoscere nulla di ciò che concerne la natura sua, al di là dalla esistenza di esso. Gli uomini che colle proprie meditazioni giungono a riconoscere un Dio infinito, onnipotente, eterno, amano meglio confessare ch'è una cosa incomprensibile e superiore alla loro intelligenza, che di definire la sua natura come spirito incorporeo, e poi confessare che la loro definizione è inintelligibile. Giacchè, riguardo a questi spiriti, l'autore crede non si possa con mezzi naturali giungere ad altro, se non a sapere che esistono.

Da tre fonti deduce egli la religione; il desiderio degli uomini di conoscere le cause, il riferirsi ogni cosa cominciata a qualche causa, e l'osservar l'or-

dine e la sequela delle cose. Le due prime recano all'ansietà, giacchè il conoscere le cause dagli effetti che vediamo ci mena a preveder che questi effetti saranno cause d'altri all'avvenire, onde ogni uomo, e più chi è previdente, è « come Prometeo, incate-« nato sul monte Caucaso, donde la sua vista espan-« desi lontano, e dove un avoltoio, rodendogli il « fegato, divora il giorno ciò che rinasce la notte. « Così chi guarda troppo innanzi, ha il cuore roso « tutto il giorno per tema della morte, della po-« vertà o di qualch'altra sciagura, e non trova ri-« poso che nel sonno ».

L'ignoranza delle cause fa che gli uomini temano qualche agente invisibile, come gli dèi dei Gentili, ma l'investigazione di esse ci mena a un Dio eterno, infinito, onnipossente. Però quest'ignoranza delle cause seconde, cospirando coi tre altri pregiudizi del genere umano, credenza nell'apparizione de'morti o spiriti di corpo sottile, rispetto verso ciò che temiamo perchè ci può nuocere, e l'errore di prender per pronostici le cose accidentali, questa ignoranza è il germe naturale della religione, che attese le differenze d'immaginazione, di giudizio e di passioni fra gli uomini, si formola in cerimonie talmente differenti, che quelle praticate da uno riescono ridicole all'altro. Ma le forme della religione cangiano allorchè gli uomini sospettano della savièzza, della sincerità, o dell'amore di quei che la insegnano, cioè i sacerdoti.

La metafisica di Hobbes, sempre ardita e originale, spesso fina o profonda, benchè non facesse una scuola immediata come Cartesio, gittò forse radici più profonde nello spirito delle persone riflessive,

ed esercitò più estesa influenza sul tuono generale delle idee speculative. Locke, che avea poca lettura, lesse certo Hobbes. I metafisici francesi del secolo seguente trovarono ch' ei s' avvicinava più alle loro teorie, che non il suo rivale più celebre nella filosofia inglese. Più degli altri sulle fondamenta di Hobbes fabbricò Hartley, la cui teorica d' associazione già trovasi implicata in Hobbes, come spinse agli estremi la teorica nominalista, e inclinò a materializzar tutte le operazioni dell' intelligenza.

Vuolsi grandemente lodare Hobbes d'aver dato l'esempio d'un'osservazione minuta nella filosofia dello spirito umano.

Il resto del *Leviathan* va nella morale e nella politica, per la quale restò più famoso.

Comincia Hobbes dal far avvertire che quei che fin allora scrissero intorno all'ordinamento politico, partirono da questo principio, che l'uomo è animale fatto per la società; quasi per istituire governi bastasse che gli uomini fossero d'accordo sopra certe convenzioni che chiamano leggi; il che è affatto falso. Ammette bensì che gli uomini si cerchino vicendevolmente, però le società politiche non sono semplici aggregazioni d'uomini, ma unioni fondate sopra la fede d'un patto costitutivo. Oltrechè il piacere degli uomini per la società non prova che sieno fatti per questa; molti la cercano, eppure non si sottopongono facilmente alle condizioni senza di cui non si dà società possibile. Questo passo del libro *De cive* fu da poi ommesso, temendo aver concesso troppo coll' ammettere che l'uomo potesse aver un'inclinazione qualunque per la società.

Poca differenza stabilì la natura fra gli uomini

quanto a forza e cognizioni; onde non si saprebbe dar una ragione per cui un uomo debba, in virtù d'un'intrinseca superiorità, comandare agli altri o possedere più di loro. Gran divario bensì esiste nelle loro passioni; quali cercando, con una gloria vana, ottenere preminenza sopra i loro simili; quali ammettendo l'eguaglianza, ma senza voler perdere ciò che li giova. Questo contrasto non si può risolvere che col combattimento, il quale mostra chi è il più forte. L'uomo non è socievole per natura, per essenza, ma solo per accidente; non la benevolenza ve lo mantiene, ma l'odio: sicchè tutta la società è fittizio fenomeno, senza motivo nè consistenza; il caso ravvicinò gli uomini, la violenza li rattenne, cangiando in fatto permanente ed oppressivo uno fortuito e involontario.

Tutti gli uomini vogliono procurarsi il bene ed evitar il male, massime la morte; onde hanno un diritto naturale a conservar la vita e le membra, e possono impiegare tutti i mezzi necessari a questo fine. Ogni individuo giudica da sè della necessità dei mezzi e della grandezza del pericolo; donde segue che ha un diritto naturale ad ogni cosa, e a far agli altri quel che vuole, e goder di tutto quello che può; giacchè in lui sta il giudicare ciò che giova o no alla sua conservazione. Ma ogn'altro individuo ha il diritto stesso: onde in istato di natura non potrebbe darsi avvantaggio d'un uomo sopra un altro. Dal che segue che ciascuno è giudice della convenienza de' mezzi che deve usare pel suo fine.

Pertanto lo stato dell'uomo nella naturale sua libertà è la guerra d'ognuno contro tutti, ove non c'entrano idee di diritto o non diritto, di giusto o in-

giusto. Una potenza irresistibile dà di per se stessa il diritto, che non è altro se non la libertà fisica d'usar la nostra forza come vogliamo per nostra propria conservazione, e ciò che crediamo dovervi contribuire. Ma poichè l'eguaglianza di forze naturali fa che nessun uomo posseda quell'irresistibile superiorità, tale stato di guerra universale è contrario al ben suo proprio, che egli deve necessariamente desiderare. Per condurre storicamente alla società, suppone un mobile, ch'e' chiama la retta ragione, e che in somma è il calcolo personale, mediante il quale cercasi ciò che giova, e si evita ciò che può nuocere. La sua ragione gli prescrive di ricercar quant'è possibile la pace, e di fortificarsi con tutti i mezzi della guerra contro quelli con cui pace non può avere. Quest'è dunque la prima legge fondamentale della natura; giacchè una legge di natura è una regola o un precetto trovato dalla ragione per evitar ciò che può mettere a repentaglio la nostra vita.

Da questa regola primitiva esce un'altra; che un uomo dev'esser disposto, quando gli altri pure lo sieno (e in quanto egli il giudica necessario alla pace e alla difesa personale), ad abbandonar il suo diritto a tutte le cose, e contentarsi d'altrettanta libertà rispetto agli altri, quanta esso ne accorderebbe agli altri riguardo a se stesso. Ciò può farsi per via d'una rinunzia pura e semplice al proprio diritto, rinunzia che il lascia aperto a tutti; o per via d'un trasporto speciale di esso diritto in un'altra persona. V'ha diritti per verità inalienabili, come la proprietà sulla vita e le membra proprie, e nessuno rinunzia al diritto di resistere a chi l'attacchi; ma in generale egli è tenuto di non impedire che quelli cui concesse o

abbandonò il proprio diritto ne facciano uso; e un impedimento di tal genere è un' ingiustizia o un torto; cioè è *sine jure*, non esistendo più lo *jus* dell'individuo. Ingiustizia che può paragonarsi a un' assurdità nel ragionamento, giacchè è in contraddizione con ciò che l' individuo fece precedentemente, come una proposizione assurda è in contraddizione con ciò che la persona che parla ammise precedentemente.

L'altra legge di natura è che gli uomini debbono adempiere gli obblighi assunti. Nessuno può patteggiar con Dio, eccetto che per ispeciale rivelazione; onde i voti non obbligano, e i giuramenti nulla aggiungono all'obbligazione. Quanto ai patti fatti per paura, li considera obbligatorii in istato di natura, benchè la legge possa annullarli. Hobbes s' industria a provare, che l'osservar la giustizia, cioè i nostri obblighi, non ripugna mai alla ragione; poichè, se mai la violazione della giustizia potè essèr seguita da qualche prosperità, non dobbiamo porvi mente, essendo contrario alle probabilità. « Ciò che sulle azioni umane imprime « il suggello della giustizia, è una certa nobiltà di co« raggio, che raro s'incontra, e per cui un galantuomo « sdegna di dovere il piacer di sua vita alla frode o « alla mancanza di fede » (*Leviathan* c. 15). Lampo passeggero, che contrasta col fosco egoismo dell'ordinaria sua morale.

Enumerava poi molt'altre leggi di natura, come la riconoscenza, la compiacenza, l'equità, tutte subordinate alla legge principale, che è il mantener la pace col limitare il diritto naturale d'usurpar tutto. Queste leggi sono immutabili ed eterne; il conoscerle è la sola vera scienza della filosofia morale; la quale altro non è che conoscere il bene e il male nel com-

mercio e nella società degli uomini. Nello stato di natura l'appetito individuale è la misura del bene e del male. Ma tutti riconoscono che la pace è bene; in conseguenza i mezzi della pace, che sono le virtù o leggi morali della natura, son buoni, e cattivi i contrarii. Queste leggi di natura, a propriamente parlare, non sono leggi, ma piuttosto conchiusioni della ragione sopra ciò che convien fare od evitare; son teoremi relativi a ciò che conviene alla conservazione e alla difesa, mentre a rigore la legge è l'espressione della volontà di colui che di diritto ha autorità sugli altri. Ma in quanto promulgate da Dio nella Scrittura, sono veramente leggi.

Queste leggi di natura essendo contrarie alle naturali nostre passioni, non sono che parole, le quali, senza un potere che le faccia eseguire, non hanno forza alcuna per garantire chi che sia. Giacchè fin quando questo potere non sia costituito, ciascuno non ha confidenza che nella forza od accortezza sua propria; e la riunione d'alcuni uomini e d'alcune famiglie, e anche d'una gran moltitudine, guidata da'suoi giudizi ed appetiti particolari, non basterà per istabilire la sicurezza. « Di fatto se si potesse supporre « una moltitudine d'uomini, accordati per osservar la « giustizia e l'altre leggi di natura, senza un poter « comune che tutti tenesse in rispetto, potrebbesi « egualmente supporre il genere umano posto tutto « nelle medesime condizioni, e allora non vi sarebbe, « nè occorrerebbe un governo civile, essendovi pace « senza soggezione » (*Leviathan* c. 17). Di qui necessità per gli uomini di delegar tutto il loro potere o ad un uomo solo, o ad un'assemblea, che operi per essi e li rappresenti; di maniera che ciascuno si ri-

conoscerà autore di ciò che fu fatto da questo rappresentante. È un patto di ciascuno con ciascuno, pel quale ogni parte contraente consente ad esser governata nel tal modo, se l'altro vuol pigliare l'obbligo stesso. Così generasi il gran Leviathan, o Dio mortale, a cui, dopo Dio immortale, dobbiamo la pace che godiamo, e la protezione che forma la nostra sicurezza. In lui consiste l'essenza della repubblica, che è una sola persona, de'cui atti gran numero di persone si reser autori per comune accordo.

Questa persona (voce che significa un'assemblea come un individuo) è il sovrano, e possiede tutto il poter sommo, le due spade, quella della giustizia e quella della guerra. Questo potere può esser il risultato del consenso o della forza. Una repubblica esiste per consenso o istituzione, quando molti individui consentono e s'obbligano gli uni verso gli altri a ciò, che il rappresentante, qual ch'esso sia, che sarà scelto dal più gran numero, sia rappresentante di tutti.

Fra queste delegazioni illimitate, non resta che una sola guarentigia ai governati; la moderazione e giustizia di quello o di quelli che governano. Che se non basta dar a questi il potere di far leggi, di farle eseguire, di nominar a tutti gli impieghi civili e militari senz'altra regola che il capriccio, Hobbes dà loro ispezioni fin sul pensiero. La discussione scuote l'obbedienza, e senz'obbedienza non v'è sicurezza. Del resto a che servirebbe turbar l'intelletto de' popoli, e farli dubitar del regime sotto cui vivono? Non basta dunque che abbandonino interamente i loro diritti; devono farlo senza poter più dar indietro; tale stato dee divenir un'altra natura, incarnarsi coi costumi, senza che la loro coscienza possa mai esser turbata da

una furtiva ispirazione, da un mal frenato desiderio. Inoltre « dall'aver ogni privato sottomessa la propria « volontà e subordinata la propria forza a quel che « possiede la potenza suprema, ne segue che il sovrano « debb'essere irresponsabile, che che egli faccia ».

I sudditi dunque non possono cambiare il lor governo senza consenso di lui, essendosi obbligati per mutuo patto a riconoscerne gli atti. Se un individuo qualunque si trovasse in disaccordo cogli altri sopra questo punto, questi romperebbero il patto con lui; ma non v'è patto col sovrano, questi non può aver trattato con tutta la moltitudine come una sola parte contraente, perchè la moltitudine non ha esistenza collettiva che dopo formata la repubblica; egli non può aver trattato neppure con ciascun individuo separatamente, perchè gli atti di sovrano non son più atti soltanto personali, ma atti dell'intera società, compreso quello che credesse aversi a lagnare d'un' infrazione del contratto. Il sovrano non può operare ingiustamente riguardo a un suddito, perchè chi opera in virtù dell'autorità altrui, non potrebbe esser colpevole d'ingiustizia verso di esso: può bensì commettere un'iniquità, cioè violar le leggi di Dio e della natura, ma non offendere il suddito.

Il sovrano è necessariamente giudice di tutti i mezzi convenienti di difesa, delle dottrine da insegnarsi, dei lamenti, delle punizioni e ricompense, della guerra e pace colle repubbliche vicine, e fin delle proprietà di ciascun suddito. La proprietà, come l'autore riconosce in un luogo, esisteva nelle famiglie prima che la società civile fosse istituita; ma tra le diverse famiglie non v'aveva nè *mio* nè *tuo*. Il mio e il tuo esistono per la legge e il comando del sovrano; donde segue

che, quand'anche ogni suddito possa avere un diritto di proprietà rispetto al suo simile, non potrebbe averne alcuno rispetto al sovrano. I diritti di cui parliamo son incessabili e indivisibili dalla podestà suprema; altri n'ha di minore importanza, cui il sovrano può alienare; ma se un di quelli siagli tolto, cessa d'essere veramente sovrano.

Il potere supremo non può essere limitato nè diviso; onde tre sole forme semplici di governo vi sono; monarchia, aristocrazia, democrazia. Hobbes preferisce dichiaratamente la prima. Il re non ha interesse particolare, distinto da quello del suo popolo, di cui la prosperità, l'onore, la sicurezza nelle esterne relazioni, l'interna tranquillità sono evidentemente pel proprio suo bene. In altre forme di governo al contrario, ciascun individuo può aver di mira un avvantaggio particolare. Nelle assemblee popolari v'è sempre un'aristocrazia d'oratori, interrotta alcuna fiata dalla monarchia temporaria d'un oratore. E se un re può spogliare un uomo di quanto possiede per arricchire un adulatore o un favorito, può avvenir lo stesso in un'assemblea popolare, dove ponno esservi tanti Neroni quanti oratori, ciascuno investito di tutto il potere del popolo che governa: e questi oratori sono ordinariamente più poderosi a nuocere che a salvare. Un re può prender consiglio da chi gli pare e piace; un'assemblea non può riceverne se non da quelli cui spetta per diritto, nè possono tali consigli essere segreti. Le assemblee son anche più incostanti in ragione delle passioni e del numero; l'assenza d'alcuni disfà sovente il fatto. Il re non può discordare da se stesso, mentre ciò può intervenire in un'assemblea, e nascerne persino guerra civile.

Un re elettivo o limitato non è sovrano, ma ministro del sovrano; e non saprebb'esservi forma perfetta di governo, se il sovrano non possa disporre della successione. Illimitato è dunque il suo potere, e illimitato dev'essere l'obbligo d'obbedienza contratto dal popolo. La monarchia senza dubbio ha i suoi sconci e pericoli; minori però che nell'altre forme di governo; e il peggior di questi non è comparabile a quel della guerra civile o dell'anarchia d'uno stato di natura, cui ci ridurrebbe la dissoluzione della repubblica.

Il sovrano dee, nell'esercizio del governo, guidarsi con questa massima, *la salute del popolo sia legge suprema*; dove convien comprendere non solo la conservazione della vita, ma tutto ciò che la rende contenta; atteso che gli uomini s'unirono in società civile per quest'unico fine, di poter godere della maggior somma di felicità, comportabile colla natura umana. I sovrani violerebbero dunque la legge di natura, e insieme tradirebbero la confidenza posta in loro, se non s'applicassero, per quanto è possibile, a mettere e mantenere i sudditi in possesso di tutto che è necessario, non solo alla vita, ma ai godimenti di questa. Que' medesimi che aquistarono l'impero colla conquista, debbono desiderare d'aver uomini in grado di servirli; e per essere coerenti, procurar loro ciò che può crescerne la forza e il coraggio. Le imposte, secondo Hobbes, dovrebbero esser ripartite equabilmente, e piuttosto sulla spesa che sull'entrata; il principe dee incoraggiar l'agricoltura, la pesca, il commercio, e quanto in generale contribuisce al bene degli uomini. Sull'arte del governare, Hobbes presenta molte osservazioni piene di giustezza, massime riguardo al danno di mettere tropp'impacci alla libertà

personale. Nessun individuo, dice altrove, non è libero a segno, d'esser indipendente dal potere sovrano; ma se la libertà consiste nel piccol numero di leggi restrittive, non vede perchè non possa trovarsi nella monarchia, al pari che nel governo popolare. Un despotismo savio e giusto, questo sogno di tanti teorici, è dato da Hobbes come la perfezione della società politica. Così forma un popolo senza volontà, senza diritti, quasi senza attività, sotto un Dio in terra.

Ma soprattutto il sovrano debb'essere sciolto da ogni ritegno ecclesiastico; e deesi principalmente temere ch'egli non ordini sotto pena di morte alcuna cosa, cui il clero vieti sotto pena di dannazione. Le pretensioni della santa sede, d'alcuni vescovi nazionali, e fin de' più umili cittadini, di giudicare da se stessi e decidere sopra la pubblica religione, son pericolose allo Stato, e spesso cagionano guerre. Al sovrano dunque sta il giudicare se le religioni possano o no ammettersi con sicurezza; può anzi dirsi che i principi sono tenuti di far insegnare la dottrina che credono più propria alla salute de' sudditi, escludendo ogn'altra, nè in coscienza potrebbero far altrimenti. Tuttavia su questo punto l'autore non proferisce assolutamente; ma gli è d'avviso, che quantunque non sia così quando il principe è infedele, il capo dello Stato in una repubblica cristiana è anche capo della Chiesa; giudice delle dottrine piuttosto che il clero; una Chiesa essere la cosa stessa come una repubblica sotto il medesimo sovrano, essendo precisamente gli stessi i membri dell'una e dell'altra. Dottrine praticate da Enrico VIII.

Gli Stati stabiliti sopra la conquista differiscono dai primi più nell'origine che nel carattere susseguente. Nell'uno e nell'altro caso, eguali sono i diritti della sovranità. La dominazione si aquista per generazione o per conquista; una è *parentale*, l'altra dispotica; pure fa derivare il potere parentale, non tanto dal fatto d'aver dato la vita al fanciullo, quanto dall'avergliela conservata; e con originalità e finezza osserva, che, nell'ordine di natura, questo potere spetta piuttosto alla madre che al padre, salvo se il contrario sia stabilito per convenzione fra le parti. L'azione di nutrire e allevare dà, secondo lui, un potere illimitato sopra il fanciullo, potere che stendesi sulla vita, nè può avervi stato di natura tra padre e figlio. Quando un conquistatore risparmia la vita de' vinti, questi divengono schiavi; e finchè sono in istato di corporea violenza, non v'ha patto fra loro e il padrone; ma ottenendo la libertà personale, s'obbligano espressamente o tacitamente ad obbedirgli come a loro signore e sovrano.

Molte cose v'avea nella filosofia di Hobbes atte a fissare l'attenzione del mondo, e a creargli una setta d'ammiratori. Le circostanze del tempo e il carattere della generazione d'allora aiutarono certo quest'intrinseche qualità: ma un sistema così originale ed intrepido, che ogni appello sdegnava, fuor dalla comune ragione e dagl'interessi comuni del genere umano, un sistema presentato in maniera così semplice e schietta non poteva mai mancar di favore. Due dottrine allora stavano di fronte; da un lato quella d'un contratto originale fra il principe e il popolo, derivata dall'antichità e sanzionata

dall'autorità de' Padri e degli scolastici; dall'altra quella d'un potere patriarcale assoluto, trasformato in poter regio assoluto, teorica favorita d'una parte del clero inglese. Hobbes prese dall'una e dall'altra di che farsi ascoltare da entrambe, un contratto originale della moltitudine, e un'autorità illimitata del sovrano. Ma egli aveva un vantaggio sostanziale sopra i due partiti, e massime sopra il secondo; quello di presentare la comune felicità come sola causa finale del governo nell'istituzione sua, come nella conservazione; teorema fondamentale di tutta la scienza politica, ma spesso oscurato o smarrito nella pedanteria de' teorici.

Men troviamo a lodare nel sistema positivo di Hobbes. Dal bel principio si cade in uno strano paradosso, l'egual capacità naturale; paradosso ch' e' pare aver adottato meno pel bisogno delle sue dottrine che per fare contrasto all'idea d'Aristotele d'un diritto naturale d'alcuni uomini a governare, fondato sopra le loro qualità superiori: stendendo questa pretesa uguaglianza o lieve differenza alla forza fisica, più chiaro ne mostrò l'incompatibilità. Se la semplice superiorità della forza non fu spesso la fonte del potere politico, da due cause proviene; 1° che, per quanto intervallo corra tra il più forte uomo e il più debole, non molta n'è tra il primo e quel che il segue immediatamente; 2° che la forza fisica si moltiplica coll'aggregazione degl' individui, talchè i pochi più forti possono essere oppressi dai molti più deboli; mentre in fatto di capacità mentale, il che comprende l'abitudine e il talento aquisito, non meno che la disposizione e il genio naturale, esiste maggior divario tra i differenti gradi

di superiorità, e, ciò che più importa, l'aggregazione delle facoltà individuali non aumenta in modo regolare e certo il valor del tutto. Che la superiorità reale o riconosciuta d'un uomo sopra i suoi simili sia stata l'ordinaria sorgente del potere, provasi evidentemente da ciò che tuttodì vediamo ne' fanciulli, e pare debba essere ammesso da tutti quelli che deducono l'autorità civile dalla scelta o dalla conquista; è la conseguenza del sistema medesimo di Hobbes.

Quanto all'essere naturale dell'uomo lo stato di guerra, e gli uomini usar loro forze in impadronirsi di ciò che è in podestà altrui, sollevò contro Hobbes più clamori che altra proposizione de' suoi scritti: e pure non è difficile a confutare. Ma poco dopo la pubblicazione del *Leviathan*, un disgusto per la teorica calvinistica dell'universale depravazione spinse uomini eminenti nell'estremo opposto, di rialzare cioè di troppo la natura umana; se per tale espressione intendevano essi il carattere pratico reale delle maggiorità. Certo la sociabilità forma parte della natura umana, quanto l'egoismo; ma il sapere se quest'inclinazione alla società avrebbe necessariamente e naturalmente menato a istituire le comunità politiche, non si risolve in modo abbastanza chiaro; mentre abbiam prove sufficienti nella tradizione storica e nell'esempio de' popoli selvaggi, che la mutua difesa per mutua concessione, il comune accordo di non attaccar i possessi un dell'altro, e di non permettere che gli stranii lo facciano, fu la vera base, lo scopo finale di queste istituzioni più o men complesse che diconsi *repubbliche*.

Così, svolgendo l'origine della società civile, Hob-

bes, senza differire essenzialmente da' suoi predecessori, pose la verità in maggior luce. Non con altrettanta chiarezza dimostrato mi sembra che la teorica d'un contratto reciproco fra i membri d'una moltitudine unanime per divenire un popolo ed esser rappresentata in perpetuo dal governo sovrano scelto dalla maggiorità, offra sufficiente fondamento ai diritti della società politica. Come fatto, è troppo ipotetica. Sarebbe presunzione il negare che un contratto di tal genere abbia potuto alcuna fiata aver luogo tra famiglie indipendenti, al tempo della prima formazione delle comunità; nè il fatto ha in sè per avventura altro d'improbabile che l'intenzione d'obbligare la posterità. Ma è impossibile spiegare in maniera più semplice il fatto generale del governo civile; e ciò ch' è più semplice, senz' essere sempre vero, è a prima vista il più probabile. Chi supponga semplicemente un accordo, necessariamente unanime da parte di quei che lo fanno, per essere governati da un uomo o da un consiglio, a patto che la forza del tutto sarà adoperata contro chiunque romperà gli ordini emessi pel pubblico bene, la base è posta bene e la repubblica solidamente fondata quanto per mezzo d' una duplice strada di un contratto mutuo per costituire un popolo, e d'una determinazione popolare per costituire un governo. È vero che Hobbes distingue una *repubblica per istituzione* ch' egli suppone fondata sopra questo consenso unanime, ed una *per conquista* cui solo la forza è necessaria; ma poichè la forza d'un solo uomo è insufficiente a ridur gli altri all'obbedienza, in modo d'ottenere il nome di poter sovrano, se non sia secondata dalla forza di molti

uomini che le prestano il loro concorso volontario per giungere al suo scopo, si troverà che la repubblica per conquista implica l'istituzione preventiva di natura più pacifica.

Più pecca la teorica del contratto reciproco, perchè non fonda abbastanza un governo qualunque sia, di là dalla vita di quelli che l'istituirono. Hobbes parlò bensì talvolta del diritto che han i padri d'obbligare i propri figlioli, e per essi la discendenza remota; ma sfiora appena questo punto, come sentisse poco solido il terreno su cui cammina. Potrebbe chiedersi se la forza, sopra la quale egli piantò l'obbligo d'obbedienza imposto ai figli, può dare un diritto che s'estenda oltre la propria sua durata; se l'assurdità ch'e' rinfaccia a quei che non osservano i contratti, può imputarsi a coloro che non osservano gli obblighi assunti dai loro avi; se in somma v'è una legge di natura che ci costringa ad obbedire a un governo che reputiamo cattivo perchè anticamente una moltitudine conferì potere illimitato ad alcune persone sconosciute, da cui questo governo pretende dedurre per successione i suoi poteri.

Hobbes medesimo, benchè debolmente, suggerì talora una miglior ragione della permanenza dei diritti: « se uno ricusa sottomettersi a ciò che la « moltitudine crede a proposito d'ordinare, se pro- « testa contro alcuno de' suoi decreti, opera contro « il patto, e per conseguenza ingiustamente; e faccia « parte o no della congregazione, gli si chieda o « no il suo consenso, bisogna si sottoponga a tali « decreti, o torni nello stato di guerra dov'era « prima, e dove potrebbe senz'ingiustizia essere

« distrutto da ogni altro » (*Leviathan* c. 18). Questo rinnovamento dello stato di guerra, cioè di natura, questa negazione della possibilità di commettere un'ingiustizia verso un individuo che non obbedisce alle leggi della repubblica, risponde abbastanza a quelli che domandano perchè si è sempre obbligati ad obbedire. Il governo stabilito e quelli che lo sostengono, essendo abbastanza forti per far guerra agli scontenti, lasciano loro la scelta di conformarsi alle leggi o sottoporsi alle conseguenze di simile guerra. Parrebbe derivarne, che la porzione più forte di una repubblica, la quale può anche non essere la maggiorità, ha il diritto di sprezzare, non solo i voti, ma gl'interessi di quelli che non partecipano delle sue opinioni. Onde, più uno s'addentra nella teorica di Hobbes, più la trova mancante di ciò che può rinvenirsi soltanto in principii più elevati di morale, una guarentigia contro le altrui brutali passioni. Però la sua ipotesi d'uno stato di guerra, non come permanente in natura, ma come stato di legittima difesa, è forse la miglior base al diritto di infligger pene e massime la capitale.

Era lo spettacolo delle passioni scatenate al suo tempo che lo portava a cotesta divinazione dell'assolutismo, non sapendo isolar il fondo della società dalle circostanze accidentali; e non lasciò al genere umano che la dura alternativa d'un eterno straziarsi o d'un'eterna abbiezione. Alla perfettibilità, al miglioramento non credeva; e lo stato sociale era per lui un'istituzione fissa, e l'uomo un organizzazione immutabile.

V'è poi nel fondo un'incongruenza che non si avvertì. Se l'uomo è per natura malvagio, e bisogna

reprimerlo per mezzo d'un despoto, questo despoto sarà egli pure cattivo; onde i popoli, per non divorarsi tra loro, si saran dati a un pastore che li divorerà. Tutti gli uomini son cattivi, e un solo è infallibile! qual contraddizione!

La storia poi dovea provargli che la pace non vien dai governi arbitrari, e che i capricci o i deliri dei re assoluti han causato più guerre che non il rivendicare la ragione. Così alle idee assolute incontra sempre la stessa sorte, di non adattarsi alle realità della vita, la qual si compone di temperamento e transazioni: ma a uomini di talento piaque sempre maneggiar il sofisma, e il mondo piglia gusto a veder prendere un'idea assoluta e trarla fin agli estremi confini.

Le asserzioni assolute sull'impossibilità di mescere i differenti governi, son contraddette dall'esperienza. Molte repubbliche avean durato secoli sotto un reggimento parte aristocratico, parte democratico; ed era abbastanza dimostrato, che una monarchia limitata poteva esistere, benchè coll'andar del tempo potesse fondersi in qualche nuova forma di governo. Questi pregiudizi a favore del poter assoluto son resi più pericolosi da paradossi strani in bocca d'un inglese, tenendo anche conto delle alte idee della prerogativa, correnti allorchè Hobbes cominciò a scrivere. Così pretende che il suddito non ha neppure la proprietà rispetto al sovrano, e che (errore fondamentale del suo sistema) di quanto fa il principe nulla potrebbe recar torto a chi che sia. Tali paradossi sono accompagnati da altre dottrine mostruose: che la distinzione del giusto e dell'ingiusto, del bene e del mal morale venga dalle leggi; che non possa farsi male

obbedendo all'autorità suprema; che quantunque la credenza privata sia indipendente dal principe, a volontà sua però dee rendersi culto alla divinità; ecc.

Il sistema politico di Hobbes, come il morale di cui è solo una parte, inaridisce il cuore; distrugge quel sentimento dell'ingiustizia, che consola il savio e il giusto nelle persecuzioni; soffoca il nobile appello dell'innocenza oppressa, che invoca il testimonio del mondo, le età future, il cielo ove regna la giustizia. E' confonde i principii che debbono esser fondamento all'approvazione morale, le idee di merito e demerito, in un'idolatria servile del mostruoso Leviathan da lui creato; e sagrificati tutti i diritti sull'altare del potere, ricusa all'Onnipossente la prerogativa di dettar le leggi del proprio culto.

Nº XXII.

KANT.

(Vedi Tom. XVIII. cap. 23).

Propostosi il capitale problema *Posso io saper qualche cosa? qual cosa posso io sapere?* Cartesio disse che i sensi ingannano, talchè delle cose sensibili non si può che dubitare; anzi d'una cosa sola si può essere certi, non esservi cosa certa.

Pure, mentre dubita di tutto, non può dubitare della propria esistenza; cioè che l'essere il quale pensa, non esista. Onde stabilì il suo assioma fondamentale *Io penso, dunque esisto.* Con ciò viene a conchiudere che l'esistenza dell'anima è più certa che non quella del corpo; che nell'idea dell'essere per-

fetto v'è necessaria l'idea dell'esistenza; onde siam certi che Dio esiste. E poichè Dio non può esser che verace, nè può aver voluto ingannarci, dunque esistono i corpi.

Pertanto i Cartesiani dicono, che le idee chiare esistenti in noi sono il principio d'ogni certezza; che la prima cosa che noi concepiamo dell'anima è il pensiero, onde questo è l'essenza dell'anima; la prima cosa che concepiamo del corpo è l'estensione, dunque questa è l'essenza del corpo; mentre delle altre qualità non abbiamo idea chiara.

Locke venne ad abbattere questa dottrina delle idee esistenti nell'anima *a priori*, cioè indipendentemente dalle sensazioni. Partì egli, come Cartesio, dalla tavola rasa, cioè dall'ignoranza assoluta, e disse che le idee semplici ci vengono tutte dalle *sensazioni* e dalla *riflessione*, cioè dai sensi esterni e dal senso interno, ossia coscienza. Lo spirito non trova in sè verun'idea semplice, nè ha il potere di produrla, ma le riceve quali gli sono offerte. È assurdo il sostenere che lo spirito abbia originariamente idee, cui egli non percepisce. E qui s'accinge a dimostrare come tutte le idee più intellettuali, per esempio quelle dello spazio, del tempo, di unità, di qualità, di causa e d'effetto, d'identità o diversità, di finito o infinito derivino dalla sensazione.

Però lo spirito che non conosce le cose immediatamente, ma solo per mezzo delle idee che ne ha, come conoscerà che queste idee sono conformi alle cose?

Locke risponde, che le idee semplici vengono dagli oggetti reali, e in conseguenza sono reali. Le complesse delle sostanze son pure reali, quando l'unione delle idee semplici che le costituisce è un dato del-

l'esperienza. Sull'esperienza dunque è fondata la realità della scienza umana; col mezzo di essa conosciamo l'esistenza nostra; per intuizione quella dei corpi; per sensazione e per dimostrazione quella di Dio.

Move dunque anch' egli dal principio cartesiano *Io penso, dunque esisto.*

D'Alembert esponendo la dottrina di lui riflette: Le sensazioni sono modificazioni interne dello spirito; or come mai le modificazioni che son nel nostro spirito, ci appaiono esse di fuori? Il primo passo dunque della metafisica dev' essere d' esaminar l'operazione dello spirito, per cui passa dalle sensazioni agli oggetti esterni; fatto che Locke non curò. Inoltre, per formarsi le idee complesse, conviene che le varie sensazioni interne all'anima ci appariscano di fuori, e che vengano riunite in una. Neppur questo Locke spiegò; ma i suoi seguaci si diedero a cercare *come le nostre sensazioni producano le idee complesse dei corpi;* onde venner chiamati ideologi.

Tale problema assunse Condillac, e a questo fine suppose una statua priva di sensi, alla quale il filosofo ne concede uno a volontà. L'olfato, la vista, l'udito, il gusto non bastano ad accertar l'anima che esista qualcosa fuori di lei, perchè non fanno che modificarla; così pel tatto le sensazioni del caldo, del freddo. Ma come la statua sente una resistenza al suo tatto, l'anima s'accorge di qualche cosa che non è lei, e questo sentimento di solidità è il ponte per cui ella passa fuori di sè. Fatta la prima scoperta, per accorgersi che anche le altre sensazioni le vengono dall'esterno, Condillac ricorre al principio della causalità. Se posto un oggetto ne vien una sensazione,

e tolto quello la sensazione cessa, allontanato diminuisce, la statua giudica che quell'oggetto è la causa della sensazione: poi abituandosi a questi giudizi, e perciò facendoli rapidi, si uniscono colle sensazioni in modo, da imprimer a queste quell'esteriorità che per natura non hanno. Adunque l'esteriorità delle sensazioni è un effetto del giudizio. La sensazione di resistenza e l'assioma di causalità sono i principii che determinano la sintesi dell'intelletto; il quale coi caratteri delle sensazioni compone il gran libro della natura sensibile.

Tutte le facoltà intellettuali pertanto vengono da Condillac ristrette nella sensazione; e trasformazione di questa sono la comparazione, il giudizio, la riflessione, la volontà, il desiderio: e da un'unica sensazione della sua statua, per esempio l'olfato, deduce le idee principali della metafisica, quelle d'unità, di numero, del finito e infinito, del possibile, del tempo, dell'eternità. I corpi poi non sono che una collezione di sensazioni, un prodotto della sintesi dello spirito; e lo spirito, l'*io*, è la collezione delle sensazioni provate; nè v'è modo a discernere se le qualità sieno apparenti o reali.

Questa filosofia volgare, che non scioglieva, ma saltava a piè pari tutti i problemi, ebbe corso in Francia, ma non poteva piacere alla pensatrice Germania, dov'era fiorito un gran filosofo, Leibnitz. Invece di partir dalla tavola rasa come Locke, egli pensò che la sensazione nasca da forza interiore dell'anima; e che nell'anima esistano percezioni di cui essa non ha coscienza.

Se vi ha de'composti, dic'egli, vi ha de'semplici, e queste unità primitive chiamò monadi. Una sostanza

semplice non può ricever di fuori nè una sostanza nè un accidente. L'anima è una monade, laonde non può ricever nulla di fuori, e la sensazione non è che un cambiamento che l'anima produce in se stessa per via d'una forza estrinsecà. Questa è la *forza rappresentativa*, ragion sufficiente delle sensazioni, ed essenza e natura dell'anima.

Però da questa forza segue che l'anima debba avere sensazioni, ma non che debba avere una sensazione piuttosto che un'altra; ma Iddio creò l'anima coll'idea del corpo, e con una forza rappresentativa da cui nasce una serie di rappresentazioni, ciascuna delle quali ha la propria ragion sufficiente nella rappresentazione anteriore; col che Iddio determinò tutta la serie degli stati di ciascun'anima.

Non che dunque l'anima sia una tavola rasa, tutto anzi le nasce dal proprio fondo; fu creata colla rappresentazione dell'universo intero, e con una forza che tende incessantemente a cangiar questa idea (schema).

Combattè Leibnitz gli argomenti con cui Locke rifiutava le idee innate, provando anzi che le conoscenze nostre necessarie riposano sovra nozioni non derivate dalle sensazioni; cioè che il necessario nella cognizione deriva dal soggetto, non dall'oggetto. Ma lo scetticismo, di cui Locke avea piantato i germi senza accorgersene, fu sviluppato da un ardito, quale fu Hume. La conoscenza filosofica erasi fatta consistere nel modo con cui si forma la conoscenza, onde la filosofia erasi diretta alla *causalità*, la sola che possa trasportarci al di là di quell'evidenza che accompagna i sensi e la memoria: non potendo noi ragionare, se non col suppor una connessione tra un fatto presente

e quello che se ne deduce per modo di conseguenza.

Ma questa relazione di causalità ci è data dalla ragione o dall'esperienza?

Dalla sola esperienza, risponde Hume; tant'è vero che d'un oggetto affatto nuovo non si saprebbero nè le cause da cui deriva, nè gli effetti che produrrà. So che un grave cade, perchè l'ho sempre veduto cadere in giù; ma nulla ripugna all'idea ch'egli una volta movasi invece in su o in altra direzione. Le idee semplici dunque non ci vengono che dai sensi; e la *credenza* che noi abbiamo che ad un tal fatto debba seguirne un altro, non è se non una concezione più intensa e più stabile che i semplici atti dell'immaginazione, e nata dall'abitudine, ma spoglia d'ogni carattere di necessità. Ecco dunque tolta ogni possibilità di scienza, non potendosi mai dal passato argomentar con certezza il futuro, se da null'altro che da pura abitudine deriva l'assioma che non diasi effetto senza causa: e la filosofia che tutta si fonda sul principio della causalità, è impossibile.

A questa disastrosa conseguenza Reid, scozzese, aveva opposto la dottrina del senso comune, cioè del complesso di alcune verità fondamentali, indipendenti dall'esperienza, e secondo le quali son obbligati a ragionare i più grandi filosofi non meno che il volgo. Tra questi è il principio di causalità, che ha valore reale, ed esprime una legge delle cose considerate in se stesse; inoltre la veracità della testimonianza dei sensi.

Ma combattendo lo scetticismo di Hume, Reid ne stabiliva un altro più profondo; perocchè, col dire che « l'assenso per cui tutti gli uomini affermano a se stessi delle proposizioni necessarie ed universali,

è un giudizio naturale, istintivo, che deve affermarsi, ma di cui non si può render ragione » ammetteva una cognizione a priori, ma negava a questa ogni autorità e realità.

Fu lo scetticismo di Hume che trasse Kant dal dommatismo dominante nei primi suoi studi; e poichè è impossibile che nel dubbio s'acheti la ragione, cercò di combatterlo colla critica, ma non seppe che mettersi sulla via di Reid (1).

Dalle prime sue composizioni e dalle lettere a Lambert appare come si trovasse scontento dei sentimenti allora dominanti, e pensasse ad una riforma della metafisica, alla quale però non diede opera che tardi e dopo lunghe meditazioni. Nato nel 1724, solo nel 1781 diè fuori la *Critica della ragion pura.*

Vedemmo l'ideologia applicarsi a cercare in che modo lo spirito forma gli oggetti dell'esperienza esterna, ossia come è possibile quest'esperienza esterna. E Kant appunto partì dalla necessità di una scienza, la quale spieghi la possibilità dell'esperienza esterna; e si domandò: Che cosa poss'io conoscere? che cosa conosco io originariamente?

Questa scienza sarà pura, a priori, o sperimentale? Gl'ideologi già convenivano che questo problema non può risolversi coi fatti, ma soltanto col raziocinio: Condillac stesso, il sensista per eccellenza, partiva da questo principio che « una modificazione interna non può farci conoscere nulla di esterno »; principio non datogli dall'esperienza, ma a priori e metafisico.

Non basta. Kant vide che l'esperienza è esterna ed interna; e domandò se la filosofia potesse spiegare

(1) Vedi Galuppi, *Lettere filosofiche.*

a priori la possibilità della seconda come della prima. Il generale e necessario, nelle cognizioni nostre, non può venirci dalla esperienza; è dunque subbiettivo. Il necessario del nostro giudizio, o l'obbiettiva relazione delle nostre idee, che è collegata con ogni giudizio generale, legittimo e necessario, non è una realtà obbiettiva della cognizione, o la cognizione obbiettiva stessa. I limiti della scienza stanno nella mente, o piuttosto l'oggetto proprio della cognizione filosofica è la mente nell'apparente sua attività.

Postosi dunque a esaminar le modificazioni che l'anima prova, trovò che la statua di Condillac deve sentir una *successione* di modificazioni cioè sapere, che una è posteriore all'altra; e quindi l'idea del tempo è condizione necessaria dell'esperienza e del poter dire *io*; è dunque a priori.

Gl'ideologi poi, come poteano spiegar l'origine dell'idea di sostanza? Se percepiamo soltanto le nostre modificazioni, convien conchiudere o che non abbiam idea della sostanza, o che questa trovasi in noi indipendentemente dalle sensazioni. Eppure senza di essa non può formarsi idea d'un oggetto sensibile. Pertanto l'idea dell'*io* sperimentale è complessa, e v'entrano l'idea del tempo e quella della sostanza.

Qui Kant ha già ammesso che, sebbene tutto il saper umano cominci dalle sensazioni, ne'suoi elementi però non deriva tutto da esse; anzi gli elementi delle conoscenze necessarie provengono dal soggetto, non dall'oggetto. Così nel nostro intelletto, indipendentemente dall'esperienza, abbiamo le nozioni di sostanza, di accidente, di numero, di causa ed effetto. Bisogna dunque nelle idee complesse degli oggetti dell'espe-

rienza esaminare gli elementi che vengono dalla sperienza, e quelli che lo spirito pone di fondo suo proprio: cioè i puri, soggettivi, a priori; e gli avventizi, oggettivi, empirici.

Analizzando trova che idee pure son quelle di spazio e di tempo, i quali sono fenomeni costanti, il primo della sensibilità esterna, il secondo dell'interna; ma nè il senso esterno nè l'interno possono offrirci altro che fenomeni.

Oltre le idee di tempo e di spazio, altri elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali dee determinare la filosofia.

Ogni visione empirica, cioè ogni percezione nata dalle nostre sensazioni è composta di una materia e di una forma. Materia è la sensazione; forma lo spazio; la prima è empirica, la seconda è pura o soggettiva. Nelle percezioni della coscienza, la materia consiste nelle modificazioni interne; la forma è il tempo.

La sensibilità mi dà le diverse sensazioni nell'infinità dello spazio e del tempo; ma è necessario che l'attività interna le riunisca in uno spazio e in un tempo determinati. La sintesi del rapporto fra il predicato e il soggetto è il giudizio, nel quale consiste il pensare.

La filosofia determina a priori le forme di cui debbono rivestirsi i nostri giudizi, e si riducono a quattro: quantità, qualità, relazione, modalità. Ciascuna di esse ne comprende tre subordinate, che costituiscono dodici categorie, cioè concetti puri, modi originari di costituire l'unità sintetica, alla quale riducesi la varietà.

Le categorie di quantità sono unità, pluralità, totalità.
qualità » realtà o affermazione, privazione o negazione, limitazione.
relazione » inerenza e sussistenza, o sostanza ed accidente, causalità e dipendenza o causa ed effetto, commercio o reciprocanza fra l'agente e il paziente.
modalità » possibilità o impossibilità, esistenza o nonesistenza, necessità o contingenza.

Son questi i concetti più generali, sotto cui l'intelletto riduce la varietà de' sentimenti, datigli in un tempo e spazio indefiniti; ed esistono nell'intelletto indipendentemente dai sentimenti e come modi ordinari con cui la sintesi dell'intelletto congiunge i differenti dati della sensibilità.

Le facoltà dunque originali, per cui mezzo aquistiamo la cognizione, sono il senso, la mente, la ragione. Il senso è facoltà passiva o recettiva. La mente è facoltà attiva e spontanea, consistente nel potere di formar concetti. Anche in ogni concetto si distinguono la materia e la forma; e materia è l'intuizione sensibile; forma è l'unità e connessione stabilita per mezzo del poter sintetico della mente, ossia delle categorie.

Il potere sintetico della mente è chiamato il suo uso *originale*. L'uso *logico* della mente e della ragione trovasi nella facoltà del giudizio. La logica s'occupa della forma delle nostre concezioni, e non della materia, la quale spetta alla filosofia trascendente.

La ragione è il più alto grado della spontaneità men-

tale, e consiste nel potere di formar idee. Come è della mente il formar intuizione dalle concezioni de' sensi, così è della ragione il formare le concezioni in idee. Le idee di ragione son assolute e incondizionate, e affatto indipendenti da spazio e tempo; in conseguenza noi non possiamo ottenere nè stendere le nostre condizioni per mezzo della ragione.

Queste idee non sono che certe rappresentazioni dell'incondizionale, cioè della più elevata unità e totalità, che nascono dall'essenzial costituzione della ragion nostra, e servono a rendere il campo dell'esperienza un tutto comprensibile; che però son pure condizioni dell'esercizio della ragione, e non reali oggetti di cui sia possibile aquistar conoscenza coll'intuizione.

Ma in qual modo Kant costruisce la natura sensibile? Fin qui abbiamo saputo che gli oggetti dell'esperienza, o la natura visibile sono costruiti dal nostro intelletto con materiali offerti in parte dalla sensibilità, in parte dall'intelletto. Per formar gli oggetti dell'esperienza conviene che gli elementi dei nostri concetti semplici si riuniscano nella rappresentazione *io penso* (unità sintetica originaria della percezione).

Gli elementi de'nostri concetti empirici, che la sintesi unisce tra essi e colla coscienza trascendentale, quali sono? La sensibilità ci dà la visione pura dello spazio, ma non le diverse figure di questo, le quali sono costruite dall'intelletto, unendo alle forme pure le categorie mediante l'immaginativa trascendentale, cioè produttrice, non riproduttrice di alcuna immagine. Così la natura visibile è un prodotto della sintesi dell'intelletto, e le leggi di questa son leggi della natura.

Adunque Locke aveva accettato la natura come bell'e formata, sicchè lo spirito non avesse che a comprenderla mediante l'analisi, prima sua operazione; gl'ideologi invece posero, che la prima operazione dell'intelletto sia la sintesi, la quale però non combina se non le sensazioni: la filosofia trascendente pone la sintesi come prima operazione, ma fa che unisca non le sole sensazioni, ma anche alcuni elementi soggettivi, i quali trovansi in noi indipendentemente dai sensi. Questa filosofia chiamasi trascendentale perchè determina a priori il modo o la forma della nostra conoscenza; onde ha pure il titolo di *formale*; ovvero di *critica* perchè esamina i fondamenti e il valore delle nostre conoscenze.

Kant ammise delle nozioni a priori come Cartesio e Leibnitz, ma convenne con Condillac non trovarsi realtà se non nell'esperienza, giacchè l'ordine delle nozioni a priori è un idealismo trascendentale, nè l'esperienza sarebbe possibile senza le forme o subbiettive, o derivate dalla costituzione dell'essere pensante. Il riguardare l'esperienza come composta di principii subbiettivi e di obbiettivi, i primi dei quali non servono che a formare l'esperienza possibile, è il cardine della rivoluzione kantiana.

Un germe però già se ne trovava in alcuni analizzatori del linguaggio, come Dumarsais, Arnaldo, Lancellotto (1) che distinsero le idee esprimenti gli

(1) La Grammatica ragionata di Portoreale dice chiaramente: « La più grande distinzione che accade nel nostro spirito è il dire, che vi si può considerare l'*oggetto* del nostro pensiero, e la *forma* o *maniera* di esso, di cui la principale è il giudizio . . . . Perciò . . . . fa duopo che la più generale distinzione dei vocaboli sia, che gli uni significhino gli *oggetti* de' pensieri, gli altri la *forma* e la *maniera* di essi ».

oggetti da quelle esprimenti solo vedute dello spirito. Perocchè il linguaggio fa l'analisi del pensiero, come la chimica la fa dei corpi; nè esso può decomporsi che nella coscienza e nel linguaggio. Perciò di buon'ora i filosofi, massime quei di Portoreale, aveano sentito la necessità di formar delle grammatiche generali, ed in esse distinsero elementi oggettivi ed elementi soggettivi o formali. Se non che le idee soggettive di essi son nell'ordine del tempo, e posteriori all'esperienza, mentre Kant le fa originarie nella natura del soggetto, e creatrici degli oggetti sensibili. Come poi Kant, il quale deriva tutto il sapere dalle sensazioni, dia una realtà alle pretese forme nel soggetto conoscitore, che non esiste prima delle sensazioni, sarebbe una contraddizione da apporre a Kant se qui ne facessimo la critica anzichè la storia.

Se però noi non possiamo conoscere nulla delle cose in sè, ma solo i fenomeni, e fenomeno è perfino l'*io*, ogni conoscenza reale resta tolta, e si cade nello scetticismo. Questo nome non intendiam nel senso volgare di Diogene, il quale a Pirrone dubitante del moto credette rispondere col mettersi a passeggiare. Niuno nega le apparenze; ma lo scettico dubita se queste corrispondano alle cose reali, o se non siamo in continuo stato d'illusione. Kant credette combatterlo, e disse: Hume argomenta che la causalità metafisica non esiste nelle cose osservate, e ne conchiude che dunque è un prodotto dell'immaginazione nato dall'abitudine. No. Dovea dire: la causalità non è nelle cose osservate, dunque è nell'osservatore (1).

(1) L'argomento non calza, perchè Hume disse: « La causalità non essendo nelle cose osservate, non può esser neppure nell'osservatore, in cui ogni cosa deriva dalle cose

Kant ha, meglio d'ogni altro filosofo moderno, veduta la differenza essenziale fra il sentire e l'intendere; il che lo pose in grado d'analizzar l'intendimento, e così arrivare ad una preziosa verità, che tutte le operazioni della nostra mente si riducono a giudizi. La proposizione più opposta a quella di Condillac, che le riduceva tutte alla sensazione.

Questo gli mostrò dove consistesse la difficoltà dello spiegar l'origine delle cognizioni umane. L'intelletto non può giudicare se non possedendo de' concetti, ossia delle nozioni universali; e perciò è necessario prima di tutto indicar questi concetti anticipati necessari. Così venne a stabilire la distinzione fra i giudizi analitici ed i sintetici; i primi sono rischiaranti, giacchè col predicato non aggiungono nulla all'idea del soggetto, e solo il dividono e anatomizzano; i sintetici sono amplificanti, perchè all'idea del soggetto aggiungono un attributo che non ne sarebbe potuto uscire per qualunque notomia si facesse.

Or come tali giudizi formansi nella mente nostra? Quanto agli analitici, la difficoltà era piccola, perchè ne suppongono sempre un sintetico, che si tratta solo di scomporre. Anche nei giudizi sintetici empirici non v' è difficoltà, appoggiandosi all'esperienza. Ma questa manca affatto ne' sintetici a priori, cioè dove il predicato nè è contenuto nel concetto del soggetto, nè è somministrato dall'esperienza.

Kant studiando la natura del principio della causalità, trovò che non è un giudizio identico, ma sin-

osservate ». Reid l'avea meglio inteso, dicendo: « La causalità è un fatto del nostro intelletto; essa non deriva dalle cose osservate; dunque è una legge soggettiva dell' osservatore ».

tetico, in cui cioè al soggetto si aggiunge un predicato.

Osservò che l'idea d'effetto e causa non è la sola di cui la mente faccia uso come necessaria, eppur non derivata dall'esperienza, ma che tutta la metafisica è fondata su idee di simile natura. Volle dunque determinare il numero di queste *idee trascendentali*, e riuscitovi, si trovò in possesso di tutti gli atti connessi della mente che costituiscono gli elementi dell'intelligenza, e che son indispensabili all'esercizio di essa, e senza cui tutta la nostra esperienza non ci offrirebbe che un numero di fatti isolati, senz'ordine nè consistenza. Pertanto ammise giudizi sintetici a priori; e ne trovò non solo nella metafisica, ma anche nella matematica e nella fisica. Tal sarebbe questo: *La linea retta è la più breve tra un punto e un altro*; ovvero *7 più 5 fa 12*; ovvero *la reazione è sempre eguale e contraria all'azione.*

Se dunque vi son giudizi sintetici a priori, la filosofia dee cercare come sieno possibili; cioè com'è possibile la matematica pura, come la filosofia pura, come la metafisica? Nel risolver questi problemi consiste la filosofia trascendentale; e ne naque l'analisi de' concetti, e la critica della ragion pura.

Noi non ci fermeremo se non sulla possibilità della metafisica, cioè con qual diritto lo spirito possa dalle cose sensibili passar a quelle non soggette all'esperienza. Hume disse: il ponte a ciò è la causalità; e poichè questa è senza realità, impossibile diventa la metafisica come scienza. Kant accetta tal conclusione, necessaria conseguenza delle sue premesse, giusta le quali il sapere non si estende al di là dai limiti dell'esperienza, e la sperienza non presenta che fenomeni.

Ma se è impossibile come scienza, ella è un fatto

come disposizione naturale del nostro spirito. Tutti, al veder i fenomeni concatenati, siam portati a chiedere: il mondo ebb' egli cominciamento nel tempo? ha un limite nello spazio? i corpi son composti di parti semplici ed indivisibili? A tai quesiti l'esperienza non risponde.

Ma in questa metafisica naturale, la ragione arriva ad illusioni contraddittorie, e la perpetuità e l'infinità del mondo e la divisibilità della materia sono sostenute del pari che le opinioni contrarie. Or donde nasce questo conflitto della ragione con se stessa? e prima ancora, donde la *illusione trascendentale*, per cui la ragione sente la necessità di stabilire una realtà di là dal sensibile?

Per risolver il quesito si esamini l'andamento della ragione. Ogni cognizione nostra comincia dalla *sensibilità*, passa all'*intelletto*, finisce alla *ragione*, che è la facoltà per cui conosciamo che nel generale è compreso il particolare, ossia da principii generali tiriamo conseguenze particolari, ossia ancora, in una proposizione maggiore troviamo una minore, alla quale applichiamo l'enunciato della maggiore a guisa di predicato, il che dicesi trar la conseguenza. La maggiore e la minore sono giudizi, onde la ragione li toglie a prestito dall'intelletto, e vi dà un'unità regolare.

Affine di dedurre proposizioni generali come effetti e conseguenze, la ragione ha bisogno di principii sempre più generali; su pei quali risalendo, deesi arrivar ad un principio *incondizionale* ed assoluto. « Ammesso dunque il condizionale, si ha la catena intera delle condizioni, e per conseguenza anche l'assoluto, che è compreso nella totalità di questa

catena ». Questo principio assoluto è il fondamento d'ogni unità di ragione, ed è sintetico a priori. La metafisica dunque, che su questo è piantata, non è meno reale che la matematica e la fisica pure, piantate su principii sintetici a priori.

Se mai (come fanno gli avversari del criticismo) l'esistenza dei giudizi sintetici a priori è chimerica, tutta la filosofia kantiana rovina.

Kant aveva esaminato la natura dell'intelletto, *facoltà trascendente de' concetti*, e conchiuso che avesse in sè alcuni concetti puri, i quali determinò nella tavola delle dodici categorie. Ora esaminando la natura della ragione, *facoltà trascendente dell'assoluto*, la definisce facoltà attiva delle idee, le quali idee poi ricava dalle diverse forme de' raziocini.

I raziocini sono o categorici (*ciò che pensa è una sostanza semplice; l'anima pensa; dunque è una sostanza semplice*); o ipotetici (*se il corpo è pesante, non sostenuto cade: il tal corpo è pesante; dunque non sostenuto cade*); o disgiuntivi (*il mondo è eterno o cominciò; ma eterno non è; dunque cominciò*).

Ne' giudizi categorici il soggetto è condizione del predicato; e poichè la ragione richiede a ciascuna condizione un incondizionale, essa rimonta fin all'unità assoluta e incondizionale del soggetto, al *me* pensante come sostanza invariabile. Questa idea del soggetto pensante (*idea psicologica*) è il fondamento della psicologia razionale.

Nella forma ipotetica, la causa è condizione dell'effetto; onde la ragione risale fin ad un principio che da nessun altro deriva, abbracciando l'intera catena delle cause e degli effetti, e l'unità completa e assoluta della serie delle condizioni de' fenomeni. Que-

st' idea (*idea cosmologica*) è fondamento della cosmologia razionale.

Nella forma disgiuntiva, la totalità assoluta della conoscenza possibile rispetto alla cosa concepita, è condizione dell' integrità totale di questo concetto. Secondo tal forma, la ragione abbraccia la totalità assoluta d'ogni esistenza possibile e concepibile, formasi così l'idea dell'unità assoluta delle condizioni di tutti gli esseri concepibili, e tale unità pone per base primitiva d'ogni possibile esistenza. Quest'*idea teologica* è fondamento della teologia naturale.

La metafisica appoggia su queste tre idee i suoi raziocini.

La psicologia razionale contiene queste proposizioni: L'anima è una sostanza; l'anima è sostanza semplice; nel tempo l'anima è la stessa in numero, non moltiplice; nello spazio, è l'opposto dei fenomeni di cui aquistiamo conoscenza soltanto mediante l'esistenza dell'anima. Kant vuol mostrare che sono proposizioni illusorie, paralogismi trascendentali. E il sono di fatto quando si ammetta che la sostanza è una categoria, non una cosa in sè, abbenchè il senso intimo ciò ne dimostri.

Quanto alla cosmologia, le idee cosmologiche sono: 1° totalità assoluta degli esseri; 2° totalità assoluta della divisibilità; 3° totalità assoluta del cominciamento dell'esistenza de' fenomeni; 4° totalità assoluta dell' esistenza dipendente de' fenomeni. Ma queste quattro totalità possono considerarsi in due maniere diametralmente opposte: o ciascuna come qualcosa d'incondizionale, sussistente solo nella serie, in modo che ciascun termine preso separatamente sia condizionale, e tutti i termini insieme nel loro concatena-

mento formino una serie incondizionale; ovvero si può rappresentar l'incondizionale come termine, o come primo termine della serie, a cui tutti gli altri sieno subordinati.

Nella prima supposizione la serie va retrocedendo senza limiti, e per conseguenza è infinita. Nella seconda, si finisce al primo termine, il quale sarà, riguardo al tempo, *cominciamento*; riguardo allo spazio, *limite*; riguardo alla materia, *semplicità assoluta*; riguardo alle cause, *libertà*; riguardo all'esistenza degli esseri, *esistenza necessaria*.

Ma se la serie de' condizionali può compirsi dalla ragione, tanto col porre l'incondizionale in un termine, quanto col porlo nella totalità della serie, vengono ad avere egual ragione i difensori delle due dottrine opposte; e ragionando legittimamente si arriva a conclusioni contraddittorie. In fatto Kant dimostra che le quattro tesi:— 1° il mondo ebbe un principio nel tempo ed ha limiti nello spazio: 2° ogni sostanza composta è composta di parti semplici, e quanto sta al mondo è o semplice o composto di semplici; 3° ciò che accade nel mondo non dipende solo dalle leggi naturali, ma vi si richiede una causa prima e libera; 4° il mondo esistente suppone un essere necessario o come parte del mondo, o come causa del mondo, e da questo distinto: che queste quattro tesi, dico, possono provarsi rigorosamente, ma con altrettanto rigore le tesi opposte. Dunque non restano che antinomie della ragion pura.

Quanto alla teologia naturale, l'oggetto suo è chiamato ideale della ragion pura. E per ideale intendesi un individuo esistente nol solo pensiere, e determinato compiutamente dalla sola idea della ragione.

Queste idee con cui si determina l'ideale, son formate dalla ragione mediante l'*assoluto*. Così l'idea del saper umano in tutta la perfezione, è l'assoluta totalità di conoscenze vere, di giudizi e raziocini esatti. Come l'idea ci porge la regola secondo cui effettuiamo l'ideale, così l'ideale è il modello per eccellenza sul quale misuriamo lo scopo e la natura di ciò che nell'ideale trovasi in modo assoluto, e fuor di esso in qualche grado soltanto. All'ideale non possiamo attribuire una evidente realtà oggettiva; ma pure nol possiamo riguardare come pura chimera; ed è una misura indispensabile alla ragione per valutare il concetto di perfezione di ciascuna cosa nel suo genere.

L'ideale più sublime e naturale all'ente ragionevole è quello di Dio, *ideale della ragion pura*. Le prove della sua esistenza sono tutte insufficienti; sia la cartesiana, sia la prova cosmologica dedotta dalla causalità, sia la fisico-teologica che ancora non vale per la causalità. Kant resterebbe dunque tra i filosofi atei, se nella Critica della ragion pratica non avesse posto l'esistenza d'un Dio legislatore e l'immortalità dell'anima come principii necessari per guidarci nel cammin tenebroso della vita. Però questa dottrina non scende diretta dalla teoria di Kant.

L'errore fondamentale di lui consiste nel far una cosa sola delle idee nostre e delle cose esterne, riducendole all'idea, senza distinguere l'idea onde noi percepiamo la cosa, dall'elemento che è nella cosa esterna. Così nell'idea d'esistenza bisogna distinguere la esistenza possibile la quale è soltanto nel nostro intelletto, e la esistenza reale la quale è nell'oggetto stesso. Il primo concetto anteriore della mente è

sempre universale; è particolare la cosa concepita per mezzo di esso. Kant invece riguardò come una cosa unica il concetto intellettuale e la cosa che gli corrisponde nell'oggetto percepito; e fece che l'universo fosse prodotto dall'intelletto che pone la forma, e dalla sensibilità che pone la materia. Quel che si dice dell'idea dell'esistenza, vale per le altre dodici idee o categorie; giacchè il senso comune ha sempre distinto (per esempio) l'idea ch'io ho della qualità d'una cosa, dalla qualità sussistente in essa cosa.

Kant inoltre suppose che, qualora noi percepiamo una cosa esterna coll'intelletto, siam obbligati a percepire altresì intellettualmente la sua qualità, quantità e relazione, e modalità. Ma se è necessario ch'io percepisca che tal cosa esiste, non lo è del pari che le attribuisca la tal quantità e qualità. Onde queste categorie sono bensì condizioni dell'esistenza delle cose, ma non condizioni della percezione intellettuale, che è un giudizio, mediante il quale lo spirito afferma che sussiste qualche cosa percepita dai sensi.

L'esistenza dei giudizi sintetici a priori è il fondamento della teoria kantiana, giacchè il problema generale della filosofia era da lui esposto così: *Come sono possibili i giudizi sintetici a priori?*

Ma la difficoltà non consiste nel trovar il predicato nel concetto del soggetto; bensì nel formarci questo concetto del soggetto, cioè nel pensare il soggetto come esistente. Anche ne' giudizi empirici i sensi mi daranno bensì che quest'inchiostro è nero, ma già avanti io debbo aver il concetto che quest'inchiostro (soggetto) esiste. La difficoltà dunque sta più alto che Kant non l'avesse concepita; e non nel veder l'ori-

gine d'un predicato, ma nel trovare l'origine del concetto del soggetto.

Quest'è il punto ove drizzò l'acume l'odierna filosofia italiana, la quale nega i giudizi sintetici a priori nel senso di Kant, fondati su due false supposizioni: 1° che l'attributo da noi dato a un soggetto, non si trovi talora nè nell'esperienza, nè nel concetto del subbietto medesimo; 2° che quando formiamo un giudizio sintetico, uniamo il predicato al soggetto in modo, che divenga parte integrante del soggetto, mentre non è parte integrante che del concetto del soggetto.

Il problema mal posato fu sciolto da Kant col dire, che nel nostro spirito esiste un'attività portentosa, dalla quale emanano i predicati della specie delle cose, all'occasione delle sensazioni che riceviamo; i quali predicati, non venendoci dall'esperienza, debbono aver i caratteri della cognizione a priori, necessità e universalità. Ne conchiuse dunque, che lo spirito nostro nulla ha d'innato, cioè precedente alla sperienza dei sensi, ma che lo spirito, quando riceve dai sensi la *materia* delle sue cognizioni, è soggetto a riceverla secondo certe leggi, e rivestirla di certe *forme*. Fa dunque innate le forme, ridotte a diciassette; cioè due del senso interno ed esterno, dodici dell'intelletto, e tre della ragione. Ma non è difficile mostrare che queste forme sono soverchie (1), e può chiarirsi che la mente umana non ha veruna forma determinata innata; nè le sue diciassette servono a spiegar l'origine delle idee.

Col far poi che la natura non sia altro se non una

(1) Vedi Rosmini, *Orig. delle idee*, sez. IV, capitoli 3 e 4.

creazione dello spirito, si vien a collocare l'uomo in uno stato di continua illusione, venutagli dalla natura sua stessa e dal creatore. A chi dunque voglia partire dall'assoluta ignoranza primitiva, è desolante l'osservare come Kant, cominciato a riformare la filosofia nell'intento di combattere lo scetticismo, riuscisse all'incomprensibilità d'ogni cosa, all'assoluta ignoranza dello spirito umano su tutti gli oggetti in se medesimi; e non solo a negare che la verità siasi trovata, come gli scettici antichi, ma a dir impossibile il trovarla. Mentre però è così scettico riguardo alla realtà e conoscenza della certezza, è dommatico decisamente nell'origine e formazione della nostra conoscenza, ch'egli analizza come ne fosse il creatore, e dà gli elementi a priori della sensibilità, dell'intelletto, della ragione.

Conciliare questo dommatismo e scetticismo fu l'intento della scuola eclettica, nata in Francia, ed ingrandita da Cousin, il quale piantò la spontaneità dell'intelligenza. Altra parola senza soggetto.

Ma ancor più che allo scetticismo, avea Kant voluto opporsi al dommatismo del suo tempo, il quale consisteva nel credere senza riflessione, che i principii i quali servono a giudicare sperimentalmente, siano dell'ordine matematico o del metafisico, possano applicarsi agli oggetti dell'investigazione filosofica, alle idee trascendenti date dal principio dell'esperienza. Con questo metodo si può certo riuscire a qualche cosa nello studiare la diversità delle cose sensibili e temporali; ma applicato alle ricerche sopra natura, non può condurre che a schernir i pretesi controsensi della teologia. Or su tale via appunto si era messa la filosofia del secolo passato, ostile per progetto

al cristianesimo, e quindi incapace di raggiugnere la verità. La scuola nata in Inghilterra e propagata in Francia, rinegando la storia e l'analisi, mentre l'una e l'altra proclamava, negava al cristianesimo perfino il valore d'un avvenimento notevole nella storia del mondo; e con fanatico zelo predicava l'ateismo nella pratica, l'egoismo nella morale. Quell'età di leggerezza e d'abusi scientifici ebbe anch'essa il suo vantaggio nel procedimento dell'umanità, ma non è più possibile ritornarvi; e chi ancora ne professa le tardive dottrine, il fa con un riserbo che attesta pel pubblico un rispetto sconosciuto dai suoi maestri. Ora Kant fu per certo il più risoluto fra coloro che si opposero alla pendenza materiale predominante, e attese a sostituir una scienza profonda alla superficiale di prima che pretendea far prevalere un senso comune volgare contro le idee teologiche più profonde; sollevò gli sguardi dall'esperienza alla regione metafisica, e insegnò la distinzione fra i principii sperimentali e i trascendenti. Così la filosofia abbandonò la direzione puramente naturale e sperimentale, per tornar ad un modo più favorevole alle idee soprasensibili e alla investigazione teologica.

N° XXVI.

SISTEMA DEL ROSMINI

Chiedemmo all' illustre Rosmini se potrebbe ridurre in pochi canoni la vastità del suo sistema, talchè si abbracciasse quasi ad un'occhiata l' insieme di questa filosofia italica, scevro da polemica, e in modo che di colpo apparisse dove concorda e dove diverge dalle altre.

Ce ne compiaque egli coll' esposizione seguente: e nel tempo stesso che presentiamo un sistema nuovo in quella pienezza ed unità che sole possono far riscontro alla verità delle singole parti, non avremmo potuto compire questa serie di sistemi filosofici meglio che col presente lavoro, il quale offre così un riassunto dell'intera filosofia; direi quasi una cornice, nella quale gli studiosi potranno collocar i brani antecedenti, come altrettanti sviluppi delle parti qui accennate.

1. La filosofia è la scienza delle ragioni ultime.

2. Le *ragioni ultime* sono le risposte soddisfacenti che l'uomo dà agli ultimi *perchè*, coi quali la sua mente interroga se stessa.

3. Vi ha due classi di ragioni ultime: le ragioni di tutto lo scibile, e le ragioni ultime di qualche parte speciale dello scibile. Le ragioni ultime di tutto lo scibile sono le sole veramente ultime, e però costituiscono lo scopo della *filosofia generale*. Le ragioni ultime di certe determinate parti dello scibile non sono ultime, se non rispetto a tali determinate parti,

e costituiscono lo scopo delle *filosofie speciali* delle singole scienze: la filosofia delle matematiche, la filosofia della fisica, la filosofia della storia, la filosofia della politica, la filosofia dell'arte ecc.

4. L'uomo che si mette in cammino per investigare le ragioni ultime e soddisfare ai perchè, interrogazioni spontanee della sua mente, non può che cominciare dal riconoscere lo stato delle sue cognizioni e delle sue persuasioni, e quindi muovere all'opera di renderle compiute, a tale che soddisfacciano al bisogno dell'intelligenza, che non si appaga se non rendendosi ragione di tutto ciò che sa; se non rendendosene una ragione così evidente che non abbia bisogno di un'altra, ma ella stessa sia quella, in cui la mente trovi sua quiete.

5. La quiete della mente di cui qui si parla non è che una *quiete scientifica*, una quiete ottenuta per via di scienza, la quiete che risponde al perchè, col quale interroga se stessa la mente inquisitrice. Ma non è a credersi, che la mente rivolga sempre a se stessa tali interrogazioni: molti uomini non se le fanno; o se ne fanno alcune, ma non tutte quelle che si potrebbero fare. La mente che non interroga se stessa è quieta, e la mente che interroga se stessa fino a un certo segno e non più in là, è parimenti quieta e tranquilla tostochè ella ha trovata la risposta a quel limitato numero d'interrogazioni, quantunque non sia pervenuta alle ragioni ultime, delle quali non ha bisogno a conseguire tranquillità. Quindi la scienza delle ragioni ultime, cioè la filosofia, non è necessaria alla quiete delle menti del maggior numero degli uomini, i quali s'appagano mediante una cognizione più limitata. Questa cognizione non ancor filosofica può

essere vera e certa e quindi atta a produrre nell'uomo una ragionevolissima persuasione.

6. Ma dato prima un uomo in possesso di persuasioni ferme e certe, senza che egli ancor senta il bisogno d'investigare le ragioni ultime di esse, può in appresso sorgere nella sua mente l'interrogazione degli ultimi perchè. Sarà egli allora inquieto, o in istato d'incertezza, fino che non ha trovate le bramate risposte? Convien qui distinguere fra il riposo della mente e il riposo dell'animo. Alla prima appartiene il *ragionamento*, alla seconda la *persuasione*. Queste sono due facoltà diverse grandemente fra loro. Il ragionamento ha qualche cosa di necessario e, per così dire, fatale; la persuasione ha molto del volontario. Laonde possono essere nell'uomo persuasioni fermissime, quantunque l'uomo non sappia darne a se stesso espressa ragione. Di più, fra le persuasioni di cui l'uomo non sa dare a se stesso ragione ve n'hanno di cieche e di ragionevoli. Le persuasioni cieche sono così arbitrarie, che non s'appoggiano a ragione alcuna, e sono spesso erronee, ma possono anche per accidente esser vere. Le persuasioni ragionevoli di cui l'uomo non sa dar ragione a se stesso, sono quelle che s'appoggiano ad una ragione solida, dall'uomo direttamente conosciuta e penetrata in modo che gli produce l'assenso, ma di cui egli non ha coscienza, perchè non sa rivolgere la sua riflessione sopra di essa, epperciò non sa esprimerla nè renderla o a se medesimo, o agli altri, se ne lo interrogano. Manca dunque qualche cosa alla mente, al ragionamento di quest'uomo, gli manca lo sviluppo della riflessione; ma egli possiede nondimeno la verità e la ferma persuasione della verità, onde l'animo suo

è quieto, e può altresì esser quieta la sua mente se egli non dia alcuna importanza alle interrogazioni interiori di essa, ond'è come se la mente in tal caso non facesse interrogazione alcuna.

7. Ma la mente, come tale, il ragionamento di quest'uomo considerato come ragionamento, e non in ordine alla persuasione e quiete dell'animo nè al possesso della verità e della certezza, non ha tuttavia soddisfatto a pieno a se medesimo, e in questo senso non ha trovato ancora il suo riposo. La filosofia è quella che conduce a ritrovare questo riposo scientifico della mente.

8. Vi ha dunque una *cognizione popolare* che può essere sufficiente alle esigenze dell'uomo, e vi ha una *cognizione filosofica* che soddisfa alle esigenze del ragionamento: questa seconda è l'opera della *riflessione*, sviluppata fino all'invenzione delle ragioni ultime.

9. Per arrivare a questa l'uomo parte dallo stato intellettivo in cui egli si trova [4]. E la prima interrogazione ch'egli fa a se medesimo si è: « Io credo di conoscere molte cose, ma che cosa è questa mia cognizione? non potrei io ingannarmi? perchè mai non potrebb'essere un'illusione tutto ciò che io credo sapere? » Questa domanda lo conduce all'invenzione dell'*Ideologia* e della *Logica*, che sono scienze d'intuizione perchè hanno per loro oggetto le idee.

I.

Scienze d'intuizione.

10. Ideologia. — L'ideologia si propone d'investigare la natura del sapere umano; e la logica si propone di dimostrare che la natura del sapere

umano è tale, che non ammette errore; di maniera che ogni errore è da cercarsi fuori della natura del sapere; l'errore non è sapere.

11. Ecco in qual modo procede l'ideologia. Non si può conoscere la natura del sapere umano, se non si osserva tale qual è. L'*osservazione* adunque *interna*, quella che affissa l'attenzione nelle cognizioni nostre per rilevare esattamente che cosa sono, è l'istromento dell'ideologia, è il *metodo* da tenersi in questa investigazione.

12. A torto direbbesi, che, non essendosi ancor trovato la veracità dell'osservazione, ella non può esserci una scorta fedele; perocchè noi non adoperiamo a principio l'osservazione come mezzo di dimostrare, ma l'adoperiamo provisoriamente come mezzo di stabilire ciò che si dovrà poi dimostrare, quando il risultato dell'osservazione, assunto come una mera apparenza, ci si cangerà in vero e certo, perchè in lui stesso troveremo la prova indubitabile della sua verità e certezza, fino a non esser possibile il contrario.

13. Osserviamo adunque attentamente le cognizioni umane. Queste sono innumerevoli. Volendo esaminarle ad una ad una, l'opera sarebbe infinita. D'altra parte noi non cerchiamo quello in cui esse differiscono l'una dall'altra, ma quello in cui esse convengono. Esse convengono nell'esser tutte cognizioni, e ciò che noi vogliamo osservare e meditare si è appunto la natura della cognizione. Egli è dunque uopo prima di tutto cercare ciò che abbiano tutte di comune; giacchè questo elemento comune sarà appunto l'essenza della cognizione.

14. Ridotta e concentrata in questo punto la no-

stra ricerca, io vedo intanto che, per lo meno rispetto ad un numero grandissimo di cognizioni, si avvera che io non le ho se non mediante un atto, col quale io *affermo* qualche cosa. A ragion d'esempio, io so d'esistere, io so ch'esistono altri esseri simili a me, io so ch'esistono de' corpi estesi, larghi, lunghi e profondi. Non cerco ora se questo mio sapere m'inganni o no; io intanto so tutto questo e cerco di sapere come lo so. Ora io veggo che io non saprei che esiste un solo ente, se io non dicessi, se non avessi mai detto a me stesso, che quell'ente esiste. Sapere dunque che esiste un ente, e dire o pronunciare meco stesso che esiste, è il medesimo. La mia cognizione adunque degli enti reali non è che un'*affermazione* interna, un *giudizio*. Conosciuto questo, non mi rimane che ad analizzare un tale giudizio, ad osservarne l'intima sua costituzione: in tal modo avrò forse fatto un passo avanti nella scoperta della natura della stessa cognizione.

15. Quando io dico meco stesso, che esiste un dato ente qualunque particolare e reale, io non intenderei me stesso, non intenderei ciò che dico, se non sapessi già che cosa è ente, che cosa è entità. La *notizia* dunque dell'*entità* in universale debb'essere in me, e precedere tutti quei giudizi, coi quali dico che qualche ente particolare e reale esiste.

16. Mediante questa prima considerazione, io rilevo che altro è conoscere che cosa sia ente in universale, e altro è conoscere che esiste un ente particolare e reale. Per conoscere che esiste un ente particolare e reale io ho bisogno di affermarlo a me stesso, come dicevo: ma per sapere semplicemente che cosa è ente, io non ho bisogno di nessuna *af-*

fermazione, ma d'un altro atto dello spirito che chiamerò *intuizione*: questa maniera di conoscere per semplice intuizione è al tutto diversa dall'altra maniera di conoscere per affermazione. Sono due maniere di conoscere innegabili, l'una delle quali, cioè quella per intuizione, precede all'altra, cioè a quella per affermazione. Le cognizioni umane adunque si dividono in due grandi classi: *cognizioni per affermazione*, e *cognizioni per intuizione*.

17. L'ordine di queste due classi di cognizioni risulta da ciò che è detto, le cognizioni per affermazione non si possono aquistare se non sono precedute da qualche cognizione per intuizione: queste dunque sono anteriori a quelle. Di nuovo dunque, prima di conoscere un ente particolare e reale, si deve conoscere l'ente in universale.

18. Esaminiamo la differenza che passa fra l'*ente particolare e reale*, e l'*ente universale*.

Fin a tanto che io so soltanto che cosa è ente, non so ancora se un ente particolare o reale esista, ma però conosco che cosa è ente. Conoscere che cosa è ente si traduce in questa frase filosofica: conoscere l'*essenza dell'ente*. Coll'intuizione adunque si conosce l'*essenza dell'ente*.

19. Ma se io, oltre conoscere l'essenza dell'ente, affermo anche meco stesso, e quindi so che un ente particolare esiste, che cosa so io allora più di prima?

Per bene rispondere a questa domanda, debbo meditare sull'atto della mia affermazione, col quale io mi formo questa nuova cognizione, debbo perscrutare la natura e la ragione di essa. Perchè dunque affermo io che un ente esiste? che m'induce a ciò? che cosa è quest'esistere?

Egli è certo, che, se non sempre, almeno molte volte, a pronunciare che un ente esiste, io son condotto da un *sentimento*. Così io son condotto a pronunciare che esistono i corpi esterni mosso dalle sensazioni che mi producono. Son condotto a pronunciare che esiste il mio proprio corpo dai sentimenti speciali che ho di esso. Finalmente son condotto a pronunciare che esisto io stesso pure da un intimo senso. In tutti questi casi adunque, ciò che mi fa dire che esiste un ente particolare e reale, è il sentimento; di maniera che ogni affermazione, ogni giudizio (ne' casi detti) col quale pronunzio e dico a me stesso che esiste un ente particolare e reale, si riduce a questa formola: *vi è un sentimento, dunque esiste un ente.*

20. Questa formola merita di essere ben meditata ed analizzata. Intanto ella suppone che fra il sentimento e l'esistenza reale v' abbia un nesso necessario, a tal che non si possa dare sentimento senza che vi sia un ente reale: ella suppone dunque che nel sentimento si riscontri in qualche modo realizzata l'essenza dell'ente, che prima si conosceva solo in universale. Dato dunque uno spirito che prima conosca semplicemente l'essenza dell'ente senza sapere se l'ente esiste; e dato poscia che questo spirito riceva, provi, avverta un sentimento, tosto egli afferma che quell'ente di cui prima conosceva l'essenza, anche esiste. Il sentimento dunque è ciò che costituisce la *realità degli enti.* Ma qui nascono obbiezioni in folla.

21. Primieramente si affaccia al pensiero, che la cognizione dell' ente che precede l'affermazione di un ente reale, riguarda un ente universale, mentre

l'ente che si afferma è particolare. A questo si risponde che l'essenza dell'ente che si conosce non è punto universale, ma che la parola *universale*, che vi si aggiunge, altro non esprime che il modo col quale la si conosce; onde, quando si afferma che quell'essenza è realizzata, non si afferma già che sia realizzato il modo con cui quella essenza si conosce, ma che sia realizzata lei stessa.

22. Insorgono altre difficoltà su ciò che abbiam detto, l'esistenza reale dell'essere trovarsi nel sentimento: primo perchè noi veggiamo che molti sentimenti si cangiano rimanendo identico l'ente subbietto de' medesimi: secondo perchè i corpi esterni non hanno sentimento, e pure si affermano e si credono esistenti.

Ma è da considerarsi quanto alla prima difficoltà, che il subbietto de' sentimenti che si cangiano è un sentimento egli stesso, altramente non si conoscerebbe; o per evitare ogni discussione su di ciò, è almeno un principio senziente che si riferisce al sentimento, e che perciò da ogni sentimento non si può scompagnare. Quanto poi ai corpi esterni, non per altro si percepiscono, se non perchè agiscono nel nostro sentimento; onde anch'essi si conoscono unicamente per la relazione che hanno col sentimento, in quantochè sono principii attivi modificatori del sentimento, cadono dunque nel sentimento come agenti in esso. Ogni ente reale adunque a noi cognito per esperienza si riduce finalmente al sentimento, o al principio del sentimento, o a certe virtù che agiscono nel sentimento. Per comprendere tutto in una espressione ed evitare ogni lunga discussione, diremo, che ciò che nella percezione

degli enti reali si afferma essere un ente, è sempre *un' attività sentita*. Or proseguiamo l'analisi dell'affermazione degli enti reali.

23. Affermando noi dunque che l'essenza dell'ente è realizzata in un' attività sentita, noi affermiamo che esiste un ente reale. Conoscere adunque l'esistenza di un ente reale, è il medesimo che affermare una specie d'*identità* fra l'essenza dell'ente e l'attività che nel sentimento si manifesta.

24. Tuttavia quest' identità non è perfetta; conciossiachè in una data attività sentita o senziente non si esaurisce l' essenza dell' ente: quindi innumerabili sentimenti, che ci fanno affermare l' esistenza di altrettanti enti reali, l' uno diverso dall'altro. Di ciascuno affermiamo che esiste, che è un ente: di ciascuno affermiamo la stessa cosa, in ciascuno riconosciamo l'essenza dell' ente. Riconoscere in ciascuno l' essenza dell' ente, è lo stesso che dire che l' essenza di ciascuno di questi enti che affermiamo è identica coll'essenza dell'ente che conoscevamo prima: eppure sono tutti enti diversi. Dunque convien dire che, sebbene sieno diversi in altro, abbiano però qualche cosa di comune, e questa cosa di comune è l'essenza dell'ente, perocchè sono tutti enti. Si noti che in tutto ciò noi non facciamo che osservare il fatto della *cognizione degli enti reali*, ed analizzarlo senza aggiungervi alcun ragionamento. Intanto, dal sapere che in tutta la realità degli enti reali che noi affermiamo, troviamo realizzata l' essenza dell' ente, possiamo meglio intendere in che senso abbiamo detto che l'essenza dell' ente è universale; è universale perchè è atta a realizzarsi in tanti enti particolari, quindi perchè con essa sola

noi conosciamo tutti gli enti reali: questa universalità non è in essa, è una sua relazione cogli enti reali.

25. Ma se gli enti che affermiamo convengono nell'essere enti, ma poi differiscono in altre cose, queste altre cose in cui differiscono, non sono elleno altrettante entità? Certo, se non fossero entità, non sarebbero al tutto. Dunque l'essenza degli enti si realizza anche nelle differenze degli enti. Anche in queste differenze, in quel modo che sono, si scorge l'identica essenza dell'ente.

26. Or come l'identica essenza dell'ente può riscontrarsi realizzata in tanti enti diversi? e non solo in ciò che questi enti hanno di comune, ma anche in ciò che hanno di proprio? Anche a rispondere a ciò altro non ci può aiutare che l'osservazione, la meditazione della cosa: dobbiamo anche qui vedere come la cosa è: non dobbiamo argomentare a priori com'ella possa o debba essere. Ora quest' osservazione filosofica ci dice, che ogni ente reale ed ogni differenza degli enti reali fra loro è sempre una realizzazione dell'essenza a noi conosciuta dell'ente. L'essenza dell'ente è identica, le sue realizzazioni sono molte e varie. Dunque

I. L'essenza dell'ente ha vari gradi e modi di realizzazione;

II. Nessuno di questi gradi e modi finiti di realizzazione esaurisce l'essenza dell'ente, sicchè ella può essere ancora realizzata in altri gradi e modi, non cerco ora se all'infinito.

III. I gradi e modi diversi in cui si realizza l'essenza dell'ente sono limitati, perchè di questi soli parliamo, e queste limitazioni costituiscono la loro

differenza. Ora queste limitazioni che cadono negli enti reali non appartengono già all'essenza dell'ente, che anzi sono non-enti. Quindi l'essenza dell'ente si trova realizzata nei vari enti in quanto sono enti, e non in quanto sono non-enti. Questa realizzazione è limitata, e in quanto è limitata cessa l'identità coll'essenza conosciuta dell'ente.

IV. L'essenza dunque dell'ente si realizza più o meno, ma in quanto si realizza vi ha tutta (non totalmente), poichè ella è semplice e indivisibile, allo stesso modo come l'essenza del vino vi è tutta in una goccia di vino, e tutta egualmente in una gran botte. Ciò vuol dire che abbiamo bisogno di tutta l'essenza dell'ente o del vino per conoscere anche una piccola parte dell'ente reale, per esempio del vino.

27. Dalle quali osservazioni si trae la conseguenza, che la *quantità* è cosa appartenente alla *realizzazione* dell'ente e non all'*essenza* dell'ente; ed è da osservarsi, che alla quantità si dee ricorrere per ispiegare le limitazioni, i modi diversi, i gradi, le differenze degli enti, il numero ecc.; cose tutte non appartenenti all'essenza dell'ente, ma alle leggi della sua realizzazione.

28. Si dirà: Se tutte le cose si conoscono mediante l'essenza dell'ente, come poi si conoscono le accennate proprietà negative che non sono nell'essenza dell'ente? e non vi sono forse idee degli enti particolari, delle loro differenze ecc.? Rispondo, che l'essenza dell'ente è quella stessa che fa conoscere tutte le negazioni, perchè la cognizione di esse non consiste in altro, se non nel sapere che sono il contrario, sono negazioni dell'ente, e la nega-

zione di una cosa si sa tostochè si conosce la cosa che si nega. Per altro è da notarsi, che il linguaggio indica con un segno positivo, con una parola tanto l'ente quanto la negazione dell'ente, e l'uomo dice il nulla, il limite, il modo ecc., come dice pure, l'ente. Di che avviene, che quelle cose si rappresentino alla nostra immaginazione come fossero altrettante entità, benchè non siano. Rispondo dunque, che le idee che hanno per oggetto la negazione dell'ente, altro non sono che l'idea dell'ente stesso, più l'atto di negazione che noi facciamo di esso. Quanto poi alle idee di enti particolari composti tutti di positivo e di negativo, cioè di realizzazione e di limitazione, altro esse non sono se non il rapporto fra l'ente reale (o la memoria che abbiamo di esso) e l'essenza dell'ente; di maniera che l'idea di un cavallo, a ragion d'esempio, non è altro se non l'essenza dell'ente in quanto può essere realizzata in un cavallo, l'idea di un uomo non è altro se non l'essenza dell'ente in quanto può essere realizzata in un uomo ecc. Così il fondamento della cognizione di tutti questi esseri è sempre l'essenza dell'ente; le idee dunque degli enti particolari sono sempre l'idea dell'ente considerata in rapporto con un certo dato grado e modo di realizzazione; onde a propriamente parlare, non si dà che una idea sola, la quale alla mente nostra fa conoscere più enti particolari, e così si cangia in altrettanti *concetti*, diventa i concetti speciali di tutti questi enti.

29. Ma oltre a tutto ciò, si debbono fare alcune altre considerazioni per coglier bene in che consista quest'identità imperfetta, che noi dicevamo riscontrarsi fra le entità da noi sentite, e l'essenza del-

l'ente da noi intuíta. Dicevamo che le limitazioni non entrano in questa identità. Or una di queste limitazioni è la contingenza delle cose finite. Quindi la contingenza non si riscontra nell'essenza dell'ente. Di che v'ha anzi sotto questo aspetto opposizione fra l'ente contingente e l'essenza dell'ente, la quale è da noi intuita come immutabile e necessaria.

30. Di più. Allorquando noi osserviamo l'identità dell'ente reale contingente coll'essenza dell'ente, noi osserviamo questa identità nella nostra *percezione* e cognizione, non già nell'ente diviso da essa cognizione, o percezione [24].

31. Di vero, è nell'ente *reale conosciuto* che queta identità si trova, si forma; ed è anzi mediante la formazione di questa identità che l'*attività sentita* si percepisce e conosce. In fatti, fino a tanto che l'attività sentita non è identificata coll'essenza dell'ente, ella non è conosciuta, nè percepita; non è ancora un ente percettibile, un oggetto. Coll'atto dunque della percezione si aggiunge all'attività sentita qualche cosa, e così la si rende un ente percettibile, e quest'è appunto l'ente, di cui il sentimento o l'attività sentita contingente non è che un modo imperfetto, non percettibile in separato dall'ente, ma solo nell'ente oggettivo, come meglio dichiareremo più sotto parlando della percezione [92-94]. E sebbene in tal modo concorra la mente a costituire l'*ente percepito*, l'oggetto; non è men vero ciò che percepisce la mente, perchè la mente stessa sa ciò che vi aggiunge e ciò che le è dato: onde sa la cosa com'è.

32. Da quest'analisi della cognizione nostra degli enti reali si spiega perchè gli uomini sono generalmente persuasi di non conoscere il fondo delle cose,

ciò che le fa essere. La ragione di tale ignoranza si è, che nelle *attività sentite* questo fondo manca, e viene dato loro, per così dire, ad imprestito dalla stessa mente che le percepisce. La mente cioè suppone una radice delle cose contingenti, perchè senza di essa non le potrebbe percepire, ma non determina che cosa sia questa radice, perchè non la percepisce.

33. Il mezzo adunque con cui noi conosciamo le cose reali è l'essenza dell'ente; e perciò l'essenza dell'ente, in quant'è mezzo di conoscere, è detta da noi *essere ideale*. Ma si noti bene che la parola *ideale* non significa l'essenza dell'ente, ma significa la dote che ha quest'essenza di farci conoscere le cose reali. Onde, quando noi affermiamo che esiste un ente reale, non affermiamo già l'*idealità*, non affermiamo ch'egli sia ideale, ma affermiamo che egli ha l'essenza di ente.

34. Ma se noi conosciamo le cose reali coll'essenza, come poi conosciamo l'essenza stessa dell'ente? L'osservazione del fatto ci attesta, che la notizia dell'essenza dell'ente è data al nostro spirito prima di ogni altra cognizione; e se noi ne meditiamo la natura, troviamo di più che non può essere altrimenti, che una tale notizia non si può aquistare o formare per mezzo di alcun'altra, finalmente ch'ella è conoscibile per se stessa. E veramente il fatto ci dice, che l'uomo non comincia ad usare le facoltà del suo spirito, se non in occasione delle sensazioni esterne, e che il pensiero dell'uomo comincia dall'accorgersi che esistono de'corpi, che esiste egli stesso, che esiste qualche cosa di reale. Ora questo primo pensiero non è, come abbiam detto, se non una affermazione, è affermare un ente; il che suppone che si cono-

sca innanzi l'essenza dell'ente [14]. Dunque l'essenza dell'ente è nota all'uomo prima di tutti gli atti del suo pensiero: dunque ella non è aquistata cogli atti del pensiero, ma è data precedentemente dall'autore della natura. Di più, supponiamo che l'uomo non sapesse che cosa è ente; egli non potrebbe mai, per quanti piaceri o dolori sentisse, dire che c'è un ente. Non potrebbe riconoscere che la sensazione suppone un ente, perocchè appunto non saprebbe che cosa sia ente: dunque non conoscerebbe nulla, e non conoscendo nulla, non avrebbe alcuna cosa nota che gli facesse la via a conoscere l'essenza dell'ente. Dunque l'essenza dell'ente non può essere conosciuta per mezzo di altra notizia, ma per se stessa: *l'essenza dell'ente adunque è conoscibile per sè* ed *è il mezzo che fa conoscere tutte le altre cose*; ella è dunque il *lume della ragione*. In questo senso si dice, che l'idea dell'ente è *innata*, e che è quella forma che dà l'intelligenza.

55. Ma questa parola *forma* abbisogna di essere chiarita, perchè riceve diversi significati. La parola *forma* si prende a significare « ciò per cui un ente ha un atto suo proprio primitivo, che lo fa essere quello che è ». Così l'essenza dell'essere conoscibile per se stesso si dice *forma dell'anima intelligente*, perchè ella è ciò che dà all'anima quell'atto pel quale ella è intelligente. Ma dopo di ciò è da osservarsi che due specie di forme si possono distinguere. Ciò che dà il suo atto primitivo ed essenziale ad un essere, quanto alla nozione della mente, è cosa diversa dall'atto stesso; ma talora ciò che dà l'atto essenziale ad un essere è parte dell'essere stesso, o si confonde collo stesso atto, rimanendo diviso dall'atto

solo mentalmente e per via di astrazione; altre volte è cosa diversa realmente dall'atto, e dall'essere che viene informato. Così la forma di una cosa tagliente, per esempio di un coltello, non è che lo stesso taglio o filo del coltello, e appartiene al coltello, non è cosa da lui diversa. All'incontro la forma di un ferro rovente è il fuoco, cosa diversa dal ferro, e ogni qualvolta due enti si mettono in comunicazione, l'uno diventa la forma dell'altro, in quanto agisce ed entra nella sfera di essere dell'altro. Ora in quale dei due sensi l'essere ideale dicesi forma dell'intelligenza? Convien anche qui osservare e meditare il fatto della cosa. Attentamente osservando troveremo che l'essere ideale è forma dello spirito intelligente solo nel secondo significato e non nel primo. E veramente, sebbene noi arriviamo ad intendere che non siamo esseri intelligenti se non in virtù dell'essenza dell'essere che ci sta presente; tuttavia è impossibile che crediamo, che l'essenza dell'essere sia noi stessi, o che ella formi una parte di noi stessi. Trattasi dunque di una *forma* diversa da noi. Ciò che mette nell'atto d'intendere il nostro spirito è cosa grandemente da noi distinta, benchè sia in noi (sia a noi presente). Ma non basta. Anche presa la parola *forma* in questo significato, ella non si applica all'essere ideale, se non in un modo tutto suo proprio, in un modo tutto diverso da quello, in cui due esseri reali che esercitano fra loro reciproche azioni, come il fuoco e il ferro, si possono dire l'un forma o materia dell'altro. È dunque ben da notarsi che il modo nel quale l'essenza dell'essere diviene forma del nostro spirito non è punto nè poco simile a quella onde un essere reale diventa forma di un altro essere reale per via di

azioni e di reazioni. L'*essenza dell'essere* diventa forma del nostro spirito unicamente col farsi conoscere, col rivelare la sua naturale conoscibilità, quindi dalla parte del nostro spirito non v'ha niuna reazione. Questo non fa che ricevere: il lume, la notizia che riceve, è ciò che lo rende intelligente: l'essenza dell'essere è semplice, inalterabile, immodificabile, non si può confondere o mescolare con altro: così si rivela, nè si può rivelare altramente. Lo spirito che la intuisce e l'atto dell'intuizione rimane fuori di lei. Lo spirito, intuendo lei, non intuisce se stesso. Quindi è che l'essenza dell'ente prende il nome di *oggetto*, che è quanto dire cosa contrapposta allo spirito intuente, al quale è riserbato il nome di *soggetto*. Dal che si vede che quando noi diciamo che l'essere ideale è forma dello spirito, usiamo la parola *forma* in un significato intieramente diverso ed opposto alle forme kantiane, perocchè le forme di Kant sono tutte soggettive, e la nostra è una forma oggettiva, e anzi oggetto per essenza.

36. L'essenza dunque dell'essere col solo rendersi conoscibile allo spirito lo informa per modo da renderlo intelligente, ossia produce la *facoltà d'intendere*, perocchè ogni atto d'intendere ha sempre per oggetto l'entità. Tutto l'intendere si riduce ad intuire le essenze degli enti, e a pensare l'ente, di cui si conosce l'essenza, realizzato in un dato modo, con certi limiti [14].

37. L'essenza dell'ente fu da noi chiamata *essere ideale*. Le sue realizzazioni, *enti reali*. Se l'ente ideale si considera in relazione alle possibili sue realizzazioni, chiamasi anche *ente possibile*. La parola *possibile* non si applica all'ente come una sua propria

qualità, ma unicamente per esprimere ch'egli può essere realizzato. Il che è da osservare attentamente, acciocchè forse non si creda che l'essenza dell'ente sia ella stessa una mera possibilità e nulla più. No: ella è una vera essenza, non è una possibilità di essenza; ma questa essenza può essere realizzata; se non è realizzata, è possibile la sua realizzazione: ecco ciò che significa ente possibile.

58. Essendo poi molti gli esseri reali, e ciascuno di essi avendo un rapporto coll'ente possibile; l'ente possibile, considerato solo in rapporto coi diversi enti reali o realizzabili, diviene l'idea o per dir meglio il *concetto* di essi: quindi si dice che i *concetti*, le idee, gli enti ideali, gli enti possibili sono molti, perchè appunto sono tanti quanti sono i modi nei quali l'essenza dell'ente si può realizzare.

59. Cerchiamo ora qual sia la relazione fra gli *enti ideali* e gli *enti reali*.

Dato che io mi abbia l'ente ideale, io conosco l'essenza dell'ente, ma nulla più: non so ancora se quell'ente di cui conosco l'essenza, sia realizzato. Ciò viene a dire che io non ho ancora verun sentimento o almeno non vi rifletto, perocchè se riflettessi d'aver un sentimento, tosto conoscerei una realità. Ma rimossa da me ogni cognizione di ente reale, e supposto che io sappia solo che cosa è l'ente, senza sapere se è realizzato, l'oggetto della mia mente è forse il nulla? No certo; perocchè in tal caso la mia mente non conoscerebbe nulla, laddove pur conosce l'essenza dell'ente. Se in quel caso l'oggetto della mia mente non è il nulla, sono forse quest'oggetto io stesso? Neppure; perocchè io sono un ente reale, e la mia mente nel caso posto ha per oggetto solo l'ente ideale senza alcuna

realizzazione; senza che, io so troppo bene di non essere l'essenza dell'ente in universale; come pure so che l'essenza dell'ente è l'oggetto che *intuisco*, mentre io sono il *soggetto intuente*, e fra intuito e intuente vi ha opposizione: dunque l'uno non è l'altro. Convien dunque dire che non essendo nulla l'essere ideale intuito dalla mente, e non essendo un ente reale, vi abbia un'altra maniera di essere oltre quella della realità, e quindi è forza stabilire che i *modi dell'essere* sono due, il *modo dell'essere ideale*, e il *modo dell'essere reale*. Or posciachè l'uno e l'altro è un vero modo di essere, si possono applicare ad entrambi le parole *esistere* ed *esistenza*; laonde per comodità di parlare giova riserbare al solo modo dell'essere reale le parole *sussistere*, *sussistenza*.

40. Egli è chiaro che l'essere ideale, in relazione coll'essere reale, prende la natura di *disegno*, *modello*, *esemplare*, *tipo*, tutte le quali parole altro finalmente non significano se non mezzi di conoscere, conoscibilità dell'ente, idea. Ora se gli enti reali sono limitati e contingenti, egli è chiaro che la loro realità è distinta dall'idea, la quale è immutabile e inalterabile, mentre gli enti reali possono essere e non essere.

41. Quindi altra è la cognizione della loro essenza, altra la cognizione della loro sussistenza. Quella si ha coll'*idea*, questa coll'*affermazione* in occasione del sentimento (o di qualche segno che tenga luogo del sentimento). Ma la cognizione della sussistenza di un tal ente suppone che si conosca l'essenza dell'ente almeno in universale [14]. Dato dunque il sentimento in un essere che non conosce che cosa è ente, il sentimento rimane cieco ed inintelligibile perchè non ha ancora ricevuta l'essenza [28] che lo fa conoscere;

l'essere che lo avesse non affermerebbe un ente reale, perchè non potrebbe riferire il sentimento all'essenza, non direbbe a se stesso che cosa quel sentimento è. Tale è la condizion delle bestie fornite di sentimento, ma prive dell'intuizione dell'essere; perciò incapaci d'interpretare a se stesse i propri sentimenti, di completarli, di affermare, di dire a se stesse che vi sono enti reali. L'uomo all'incontro avendo la notizia dell'ente, tostochè prova i sentimenti, dice subito, che vi sono enti reali.

42. Ma poichè il sentimento è una realità distinta dall'essere che lo fa conoscere, rimane a vedere come l'uomo possa congiungere questi due elementi dell'ente percepito. Affine d'intender ciò, convien ricorrere all'*unità dell'uomo*, alla *semplicità dello spirito umano*. Quell'io, quel principio stesso che sa che cosa è ente, è quello che ne prova in se stesso l'azione, giacchè il sentimento è un'azione dell'ente. Fin a tanto che quest'azione o questo sentimento si tiene separato dalla notizia dell'ente, esso è incognito, ma il principio semplicissimo intelligente-senziente non permette, per la sua semplicità, che il sentimento e la notizia dell'ente rimangano separati; l'uomo dunque *vede l'ente operare in sè*, il che è quanto dire produrre il sentimento. È l'ente stesso identico che da una parte si manifesta all'uomo come *conoscibile*, dall'altra come *attivo* producente il sentimento. Nel che si osservi bene che tutta l'attività dell'ente si riduce alla sua entità; in questa si trova come nel suo fonte; è l'ente stesso attivo, e come tutto l'ente è conoscibile, così tutta l'attività sua in lui è conoscibile; dunque anche il sentimento, che è questa attività, è conoscibile nell'ente. Prima che l'ente operi, tale attività è conosci-

bile solo in potenza, perchè essa non esiste che in potenza; prima che l'ente operi in un determinato modo (producendo il sentimento) esiste in potenza il modo di tale attività, e non è determinato piuttosto un modo che un altro di essa, quindi l'attività potenziale che si conosce è indeterminata; per questo l'essere ideale si dice *essere indeterminato*.

43. Taluno potrebbe qui fare la seguente obbiezione.

Quando l'uomo afferma un ente, fa un giudizio. Ora per fare un giudizio si debbono conoscere i due termini del giudizio, il predicato ed il soggetto. Ma l'uno dei due termini cioè il sentimento, la realità, nel caso nostro, non si conosce. Dunque non si può fare il giudizio, che si suppone.

La qual obbiezione chi ben la consideri, non può aver altra forza se non quella di negare l'appellazion di giudizio all'affermazione, colla quale si affermano, ed affermando si conoscono gli enti reali. Ora quand'anco si togliesse con ragione l'appellazione di giudizio alla detta affermazione, questo non distruggerebbe punto la teoria sopra esposta, cavata dall'osservazione; quand'anco adunque l'obbiezione si ammettesse, riman sempre fermo che, sapere che un ente sussiste, è un dire, un affermare dentro di sè che quell'ente sussiste, e quindi rimane egualmente ferma l'analisi fatta di questa affermazione, e le conseguenze dedottene. Tuttavia per soddisfare in tutto all'obbiettatore, esaminiamo altresì la nuova questione *se l'affermazione interiore con cui noi conosciamo la sussistenza di un ente, si possa chiamare un giudizio.*

44. Egli è certo che fino a tanto che i due elementi della detta affermazione, cioè l'*essenza dell'ente*

e l'*attività sentita*, si considerano separati l'uno dall'altro, essi non presentano i due elementi necessari alla formazione del giudizio, perocchè l'uno di essi è ancora incognito; di che procede l'obbiezione. Ma se questa obbiezione valesse, non si potrebbe ella fare contro ogni altro giudizio? In fatti in ogni giudizio si avvera, che il giudizio non vi è, e non vi può essere, fino a tanto che i termini del giudizio rimangono separati; e che egli non comincia ad essere, se non allora che i due termini sono già fra loro congiunti. Dunque basta, che i due termini sieno atti a formare un giudizio quando sono già uniti, e non importa se prima di unirsi non sieno termini idonei al giudizio. Convien dunque esaminare nel caso nostro se quei termini che, prima del giudizio non sono idonei, coll'unirsi divengano tali; il che non è impossibile a concepirsi. E questo è appunto ciò che avviene. Ma prima di dimostrarlo, facciamo alcune altre considerazioni.

45. Perchè si dice, che il predicato ed il soggetto non si possono unire in giudizio, se prima entrambi non sono conosciuti? Perchè si suppone, che il principio che gli unisce sia l'intelligenza, ossia la volontà intelligente, come avviene nella massima parte de'giudizi: ed è indubitato che l'intelligenza non unisce due termini, se non a condizione di prima conoscerli. Ma non potrebbe egli essere, che quello che unisce i due termini non fosse l'intelligenza, ma fosse la stessa natura? Questo è appunto quello che avviene nel caso di cui si tratta, perocchè l'*essenza dell'ente*, e l'*attività sentita* non vengono già uniti dalla nostra intelligenza, ma dalla nostra natura, come abbiam detto: quella unione dipende dall'unità

del soggetto e dall' identità dell' *essere conoscibile* e dell'*essere attivo* (sentito). Ora, se la natura unisce questi due elementi, resta a vedere se coll'averli uniti, ella gli abbia resi idonei ad esser termini del giudizio. Per veder ciò, convien prendere la formola di un tal giudizio, e analizzarla nei suoi termini, e considerare se questi termini abbiano la detta idoneità.

La formola possiamo enunciarla così: *L'ente* (di cui io ho notizia) *è realizzato in questo sentimento* (in quest'attività sentita).

Pronunziata dentro me quell' affermazione, io già conosco l'ente reale, conosco che cosa è il sentimento, l'attività sentita, conosco cioè che è un ente: l'elemento dunque che mi era incognito prima di conchiudere l'affermazione, mi è cognito tostochè l'affermazione è chiusa. Dunque, sebbene il *sentimento* prima dell'unione coll'ente ideale mi fosse incognito e però non atto ancora a divenire uno dei termini del giudizio; tosto che la natura lo mise insieme e lo congiunse coll'ente ideale mediante l'affermazione spontanea, egli è divenuto cognito e quindi idoneo ad essere uno dei termini del giudizio. Se noi vogliamo chiamar *soggetto* il sentimento o sia la realità, s'intenderà la ragione per la quale abbiamo più volte detto che questa primitiva affermazione, questo primitivo giudizio produce il suo proprio soggetto.

46. Dunque l'affermazione di un ente reale merita l'appellazione di giudizio quand'ella è formata e non prima. Ora la riflessione distingue il *predicato* ed il *soggetto* in un giudizio qualunque, analizzando il giudizio già formato, perocchè se non fosse formato, non potrebbe analizzarlo e scomporlo. Mediante questa analisi o scomposizione, colla quale

si distingue il predicato dal soggetto, si giugne altresì a formare la definizione del giudizio, dicendo che *il giudizio è l'unione logica di un predicato con un soggetto*. Ora questa definizione è analitica, è l'opera della riflessione sopra l'affermazione. Perciò la qualificazione di giudizio che si dà ad una affermazione qualunque, è una qualificazione posteriore ad essa, non esprime la sua primitiva origine, ma esprime la sua natura quale apparisce all'analisi ed alla riflessione: queste concepiscono l'affermazione al loro modo, con certa modificazione che viene dalle leggi del loro operare; e questa modificazione è ciò che fa aquistare all' affermazione l'appellazion di giudizio.

47. Ciò che qui diciamo si renderà ancor più chiaro se si considera, che quando la riflessione, analizzando un giudizio qualunque, distingue in esso il predicato ed il soggetto, ella non separa veramente questi due termini d' infra loro, non li disunisce; perocchè disuniti che fossero, essi perderebbero la qualità di predicato e di soggetto, non sarebbero più termini del giudizio, il giudizio stesso sarebbe distrutto. La riflessione dunque non fa che *distinguere* i due termini, distinguerli mentalmente; ma sempre lasciandoli congiunti nel giudizio formato e conchiuso appieno; perocchè solo restando così congiunti si possono dire *predicato* e *soggetto*. E veramente, pigliamo a considerare un giudizio qualunque: per esempio: *quest' essere che io veggo è un uomo*. Che cosa questo giudizio mi fa conoscere? Che questo essere che io veggo è un uomo. Prima che io avessi pronunciato dentro di me un tal giudizio, io non sapevo che questo essere ch'io veggo fosse un uomo, poichè il

saperlo e il dirlo a me stesso è perfettamente il medesimo. Ebbene, ora analizziamo colla riflessione questo giudizio. Quest'*essere* è il soggetto, e un *uomo* è il predicato. Mi si dica: se io considerassi da una parte quest'*essere*, dall'altra l'*uomo* in separato, senza punto nè poco badare alla loro relazione, saprei io che quest'*essere* è il soggetto e che l'*uomo* è il predicato? No certamente, io nol saprei: quest'*essere*, e l'*uomo* cesserebbero dall'essere i termini di un giudizio, cesserebbero affatto dall'esser predicato e soggetto. Come diventano dunque predicato e soggetto? Per mezzo del giudizio stesso. Il predicato e il soggetto adunque non esiste prima del giudizio; è il giudizio che li forma, e dopo che il giudizio gli ha formati, la riflessione li trova nel giudizio. Applichiamo il medesimo ragionamento all'affermazione nostra *l'ente è realizzato in questo sentimento*, ossia *l'attività di questo sentimento è un ente*. Analizzandola, dico che il sentimento è il soggetto, l'esistenza è il predicato: lo dico perchè nel giudizio vi è compresa tale notizia, è il giudizio stesso che me la dà. Ma certamente che se io prendo il sentimento fuori del giudizio, e così distruggo il giudizio, il sentimento non è più soggetto, perchè mi è del tutto incognito. L'obbiezione dunque che si fa, benchè speciosa in apparenza, è priva di valore, partendo dal falso supposto, che il soggetto come soggetto debba esistere prima che si faccia il giudizio, mentre anzi è il giudizio stesso che sempre lo produce.

48. L'unica differenza che passa tra l'affermazione con cui si conoscono gli enti reali, e gli altri giudizi tutti, si è che negli altri giudizi il predicato ed il soggetto, benchè prima del giudizio non siano cono-

sciuti come predicato e come soggetto, pure sono conosciuti dalla mente in altro modo; laddove il soggetto *sentimento* prima dell' affermazione dell' ente reale non è conosciuto in modo alcuno. Ma questa differenza non fa che il giudizio primitivo sia di diversa natura da tutti gli altri giudizi; perocchè la cognizione che negli altri giudizi si ha di ciò che poscia diventa soggetto, non è già quella che produce la cognizione che ci apporta il giudizio, anzi su questa cognizione che ci dà il giudizio, niente affatto influisce. Mi spiegherò coll' esempio. Quando io giudico che l'ente che veggo è un uomo, qual è la cognizione che mi apporta questo giudizio? Ella è, che sia un uomo l'ente che veggo. Prima di giudicare mi è dunque affatto incognito che l' ente che veggo sia un uomo. L'ente che veggo non lo conosco affatto come uomo: lo conosco come ente veduto. Ora il conoscerlo semplicemente come ente veduto non ha a far niente col conoscerlo siccome uomo: di maniera che io potrei conoscerlo come ente veduto per migliaia d'anni senza mai conoscerlo come uomo: e così avverrebbe, poniamo, se io non avessi alcuna notizia dell'uomo. L'ente dunque da me veduto, benchè cognito sotto un aspetto, è cosa per me affatto incognita prima del giudizio relativamente al predicato uomo; e però in ogni giudizio avviene che il soggetto come tale, cioè in relazione al predicato, sia incognito prima della formazion del giudizio: l'effetto di ogni giudizio è sempre quello di rendermi cognito ciò che è incognito: il soggetto dunque del giudizio come tale è sempre un incognito che si dee render cognito.

Ma nell'affermazione degli enti reali la cognizione che si vuole aquistare è la primitiva, innanzi alla

quale non ve ne può essere un'altra. Quindi, in questo giudizio accade che il soggetto considerato prima di formare il giudizio stesso, sia incognito non solo come soggetto e in relazione al predicato, ma ben anco sotto ogni altro rispetto, sia incognito del tutto, perocchè se in qualche modo si conoscesse, già non sarebbe più vero che la cognizione degli enti reali, che s'aquista coll'affermarli, fosse la prima di tutte le cognizioni reali, giacchè precederebbe ad essa quella certa cognizione di ciò che diviene poscia soggetto. Se dunque è vero che ogni giudizio produce una cognizione che prima in noi non era, e se è vero che le cognizioni discendono l'una dall'altra di maniera che, riascendendo per la scala di esse, se ne dee trovare una prima, la quale non può essere altro che l'affermazione dell'esistenza, necessariamente consegue: 1° che i soggetti di tutti i giudizi sono sempre incogniti come soggetti, cioè in relazione al predicato, prima che sia formato il giudizio: 2° che, sebbene prima che sia formato il giudizio, i detti soggetti sieno incogniti come tali, tuttavia si può conoscere di essi qualche altra cosa: 3° che quest'altra cosa che si conosce di essi, è stata conosciuta anch'essa con un giudizio precedente: 4° che risalendo così al primo di tutti i giudizi egli dee avere necessariamente un soggetto, di cui prima di esso giudizio non si conosceva nulla affatto, giacchè mancava un giudizio precedente che ce n'avesse potuto dare qualche notizia: 5° che il primo di tutti i giudizi è quello con cui conosciamo che esiste qualche ente reale; giacchè tutto ciò che possiamo mai conoscere di un ente reale suppone sempre che noi prima conosciamo che egli esista: 6° che dunque l'affermazione prima dee for-

mare un soggetto, che prima di essa sia affatto incognito per una legge comune a tutti i giudizi.

49. Attesa questa proprietà dell'affermazione degli enti reali, noi abbiamo dato a questo giudizio il nome di *sintesi primitiva*, e la facoltà dello spirito umano che la forma l'abbiamo chiamata *ragione*, la quale è quella forza unica dello spirito che unisce insieme l'essere e il sentimento, e poscia vi usa sopra la riflessione.

50. Noi abbiamo detto che nella sintesi primitiva si può considerare il sentimento come soggetto e l'esistenza come predicato. Non di meno si potrebbe anche dire il contrario considerandosi l'essenza dell'essere come soggetto e la sua realizzazione come predicato. La ragione di questa convertibilità del soggetto e del predicato nella sintesi primitiva si è, perchè ella è un giudizio d'identità [25-28], nel quale si fa un'equazione fra il sentimento e l'essenza dell'essere, mediante l'idea (la conoscibilità di questa).

51. Da tutte le cose dette rimane spiegato che cosa sia la *ragione*, che cosa sia il *lume della ragione*, la *forma che rende intelligente lo spirito*, la *facoltà di conoscere*. Rimane dunque sciolta altresì la questione dell'origine delle idee. Vi ha un'idea primitiva, quella dell'essere. Con questa si formano i giudizi primitivi, si affermano gli esseri reali sentiti, e così si conoscono. I rapporti dell'idea dell'essere cogli enti reali sono i concetti, ossia le idee specifiche degli enti particolari. Su queste idee si esercita l'analisi, la riflessione, l'astrazione ecc., quindi gli astratti e i diversi enti di ragione.

52. Chi vuol seguire la deduzione più divisata delle idee o concetti speciali e generali e di tutte le cognizioni umane, potrà ricorrere al *Nuovo saggio sull'o-*

rigine delle idee, e al *Rinnovamento della filosofia in Italia ecc.* Nelle quali opere si svolge ed applica la teoria ideologica sovra esposta.

53. Logica. — La logica è la scienza dell' arte di ragionare.

54. Lo scopo del ragionamento è la certezza: e la certezza è una persuasione ferma, conforme alla verità conosciuta.

55. La logica dunque ha due uffizi: dee difendere l'esistenza della verità in generale, e quindi l'efficacia del ragionamento; dee poscia insegnare ad usar il ragionamento in modo, che metta l'uomo in possesso della verità e gliene dia la persuasione; in una parola che gli produca la certezza. Queste sono le due parti della logica, difesa della verità, mezzi di giungere alla verità ed alla certezza.

56. La verità è una qualità della cognizione. La cognizione è vera quando ciò che si conosce, è. Si consideri bene questa definizione della verità. Se la cosa che si conosce, è, ella è vera; dunque la verità si riduce all'*essere* della cosa che si conosce. L'*essere* dunque che si conosce è la verità della cognizione. Ma la forma dell'intelligenza è l'essere, come c' insegna l'ideologia. Dunque la forma dell'intelligenza è la verità. La prima verità dunque è posseduta dallo spirito umano per natura. Questo argomento semplicissimo abbatte quella classe di scettici che negano ogni verità, e quell'altra che, o ammettendo o lasciando in dubbio che esista qualche verità, pure negano all'uomo il possesso di ogni verità.

57. Lo stesso argomento si può esporre in altre parole così: Se ciò che conosco è, io conosco la ve-

rità. Ma per natura io intuisco l'essenza dell'essere. Ora l'essenza dell'essere non è altro che l'essere stesso, giacchè il dire essere esclude il non essere. L'essere dunque che io conosco per natura, è: dunque la mia cognizione prima è vera: possiedo una prima verità, poichè ciò che conosco, è.

58. Qui si fa avanti l'idealista trascendentale, e ci dice: *La vostra è un'illusione. A voi pare di sapere che cosa sia essere, ma forse nol sapete.* Rispondo: L'obbiezione che mi fate prova chiaramente, che voi non avete inteso la maniera colla quale io testè dimostrai che l'uomo possiede la prima verità; prova che non avete inteso che cosa sia la prima verità di cui si parla, poichè l'obbiezione che voi fate della possibilità di una illusione non cade affatto sulla prima verità. In fatti che cosa significa essere illuso? Significa parere una cosa che non è, o parere una cosa in un modo diverso da quello che è. Ora nè l'una nè l'altra di queste due illusioni può cadere sulla cognizione prima di cui parliamo; ma tutt'al più potranno cadere tali illusioni sulle cognizioni seconde che si vengono formando, per esempio, sulla affermazione degli esseri reali, il che esamineremo a suo tempo. E certo, in generale parlando, quand'io affermo un certo essere reale, non è impossibile la doppia illusione che si obbietta. Io posso cioè affermare un certo essere reale, e questo pure non essere, non sussistere. Posso affermare che un certo essere reale sia in un dato modo, e il medesimo essere in un altro modo. Ma niente di ciò ha luogo rispetto a quella cognizione per la quale io so che cosa sia essere senza più. Dimostriamolo relativamente alla prima illusione.

Il sapere semplicemente che cosa è essere, senza aggiungervi alcuna determinazione, e il credere di saperlo, è la medesima cosa: credere di sapere che cosa è essere, è sapere che cosa è essere; e sapere che cosa è essere, è sapere la verità perchè l'essere essenzialmente è. In fatti, riteniamo che sapere che cosa è essere è sapere la verità. Ciò posto, l'illusione che si oppone si fa consistere in questo, che si creda forse di sapere, ma che non si sappia che cosa è essere. Ora si consideri bene che sapere che cosa è essere, è la semplice concezione dell'essere, non è affermazione di alcun essere sussistente. E considerato questo, si può egli mover dubbio, che la concezione dell'essere si abbia o non si abbia, senza averla questa concezione? Dubitare che ci sia la concezione dell'essere suppone per data la concezione dell'essere di cui si dubita. Medesimamente, credere d'aver la concezione dell'essere suppone la concezione dell'essere che è l'oggetto a cui si riferisce quella credenza. L'illusione adunque che si obbietta non è possibile, giacchè non si può favellare della illusorietà della concezione dell' essere senza ammettere già questa concezione di cui si disputa. Tale è la natura delle semplici concezioni, che si hanno, o non si hanno; e se non si hanno, non si può credere d'averle, poichè col credere d'averle già si hanno.

59. Veniamo alla seconda illusione, e dimostriamo che neppur essa può cadere nella notizia prima dell'essere. « Voi » si dice « intuite l'essere, ma sapete voi d'intuirlo com' egli è? L'essere non potrebbe essere in un *modo* diverso da quello in cui vi apparisce? » Questa obbiezione suppone che l'essere abbia *modi* diversi. Ma per ciò stesso ella non può at-

taccare la prima intuizione, perocchè in questa prima intuizione l'essere è senza modi. Di nuovo, l'obbiezione adunque non può valere, se non applicata a quelle cognizioni, per le quali l'uomo conosce l'essere vestito di qualche modo particolare. Può allora darsi che l'uomo s'illuda, e che l'essere gli apparisca in un modo, quando in se stesso esiste in un altro modo. Se ciò sia possibile, e fin dove sia possibile, questo si dee esaminare quando si toglie a parlare della verità delle cognizioni speciali, che hanno per loro oggetto esseri determinati. Ma qui nel discorso presente si tratta dell'essere privo al tutto di modi, si tratta della pura e semplice essenza dell'essere stesso; le illusioni adunque che cader possono sui *modi* dell'essere qui rimangono del tutto escluse, sono impossibili. Per questo dissi in qualche luogo, che la verità evidente ed essenziale dell'essere luce nella sua *universalità*. Quest' universalità distrugge affatto lo scetticismo trascendentale, il quale suppone gratuitamente che l'intendimento umano abbia delle forme ristrettive e modali, mentre egli ha una sola forma universale, e priva affatto di modi che hanno la loro esistenza solo nel mondo reale. Risulta parimenti da ciò, non solo gratuito, ma evidentemente falso e contraddittorio, che l'essere nella sua universalità e semplicità sia una produzione soggettiva, cioè una produzione del soggetto uomo [56], che anzi l' uomo stesso non è che una ristretta modale e contingente realizzazione dell'essenza dell'essere.

60. Ed ecco che, dopo aver noi stabilito, che lo spirito umano sa che cosa è essére mediante l'*osservazione*, ignorando tuttavia che questa osservazione fosse un testimonio certo della verità, ora veniamo a

giustificare e riconoscere valida l'osservazione, poichè, avendo trovato che il risultato dell'osservazione è l'intuizione dell'ente, noi siamo giunti a tale da convincerci della veracità della stessa osservazione, poichè nell'ente intuito abbiamo trovato la luce evidente della verità che esclude ogni possibilità che in tale osservazione entri inganno, errore od illusione di sorte [11].

61. Le ragioni colle quali abbiamo disciolte le obbiezioni scettiche degli idealisti trascendentali, e abbiamo provato, che la semplice concezione dell'essere non ci può al tutto ingannare, valgono medesimamente a provare che non può cadere errore di sorta nè meno nei concetti, o idee speciali. Perocchè l'errore non potrebbe cadere che o nell'essere ch'esse ci mostrano o nei modi ne' quali ci mostrano l'essere limitato. Ma già vedemmo che nell'essere, se si prescinda dai modi, non ci ha possibilità alcuna d'errore; resta dunque a vedere se potesse avercene nei modi de' medesimi concetti. Or che cosa vuol dire esserci errore ne' modi dell'essere? Vuol dire apparirci un essere vestito di un modo, mentre in se stesso ne ha un altro. La possibilità dunque dell' errore nasce da questo, che un solo essere non può avere nello stesso tempo che un solo modo; onde se noi giudichiamo che ne abbia un altro, il modo che gli attribuiamo non è; e perciò il nostro è un giudizio falso, un errore. Questa falsità di giudizio accade spesso negli esseri reali, i quali sono limitati ad un solo modo; per esempio io posso giudicare falsamente che un dato ente sia un uomo mentre egli è una bestia ovvero un ceppo; erro, perchè gli attribuisco un modo non suo. Ma se non si tratta di esseri reali, ma dell'essere

semplicemente ideale, la detta condizion dell'errore manca del tutto. Poichè l'essere ideale non è limitato ad un solo modo; ma egli ha potenzialmente tutti i modi, in tutti i modi può esser realizzato: quindi ogni modo che io concepisca dell'essere ideale è immune da errore, perchè è un modo suo proprio. Questi modi dell'essere ideale sono i concetti, le idee specifiche e generiche: dunque tutte le idee specifiche e generiche sono affatto immuni da errore. Quindi giustamente gli antichi insegnarono che l'errore non può mai stare nell'idee, ma risiede nei giudizi; e che le notizie così dette di *semplice intelligenza*, sono scevre affatto da ogni errore. Per questo si dice ancora, che le idee sono le verità esemplari, e che le cose (gli enti reali) ricevono la loro verità dalla conformità che hanno colle idee. Se io giudico, a ragion d'esempio, che un dato ente reale è un cavallo, ed è un cavallo, si dice che è un cavallo *vero* per dire che corrisponde a quell' idea di cavallo, a quel modo che io gli attribuisco e col quale lo giudico.

62. Ma dicendo noi che nelle semplici idee non può cadere errore, non intendiamo di estender ciò anche alle *relazioni delle idee*, nelle quali può cadere certamente errore, perchè si affermano con un giudizio che può esser vero o falso. Così, a ragion d'esempio, io erro se giudico che un'idea è inchiusa in un'altra quand'ella non è; che il due, poniamo, stia tre volte nette nel cinque, quando non vi sta che due e mezzo. Insomma non vi può essere errore, se non v'è giudizio: l'intuizione semplice non ammette errore.

63. E tuttavia non consegue, che in ogni giudizio vi possa essere errore: v'ha anco de' giudizi, ne'quali

l'errore è assolutamente impossibile. In fatti, trovato che nell'intuizione dell'essere universale o speciale non cade errore, io posso esprimere ciò in forma di giudizio, dicendo appunto *non cade errore nelle idee*: ho formato con ciò un giudizio immune da errore appunto perchè ciò che esprimo con esso è immune da errore. Allo stesso modo sono immuni da errore tutti que' giudizi che altro non esprimono, se non ciò che la mente intuisce; per esempio questi due: *l'oggetto del conoscere è l'ente; l'essere e il non essere ad un tempo non è oggetto di cognizione.* Queste proposizioni, questi giudizi altro non dicono se non ciò che mostra a noi l'intuizione dell'essere. Il primo equivale ad esprimere il fatto che l'essere è l'oggetto essenziale, la forma dell'intelligenza; il secondo altro non significa, se non che se l'essere, oggetto dell'intelligenza, mi è levato via, egli non può ad un tempo esser presente: è ancora la semplice intuizione dell'ente che si dichiara necessaria per conoscere.

64. Quando ciò che si contiene nell'idea si pronunzia in forma di giudizio e s'esprime in una proposizione, allora l'idea così espressa prende nome di *principio*. L'idea è sempre universale in questo senso, che ella può essere realizzata (salve alcune eccezioni che qui si ommettono) più volte. L'idea dell'essere può realizzarsi in tutti i modi; le idee generiche, in molti modi, e così pure le idee specifiche astratte; se l'idea specifica non è astratta, ma piena, di maniera che contenga anche gli accidenti tutti dell'ente, ella può esser realizzata in un modo solo, ma in più individui (salve le dette eccezioni). Perciò le idee si dicono tutte *universali*. Quindi anche *i principii sono giudizi universali, i quali si applicano a molti casi.*

Per esempio il principio, che dice *l'ente è l'oggetto del conoscere*, si applica e si avvera non già in un solo atto del conoscere, ma in tutti affatto gli atti conoscitivi. Il principio di contraddizione *l'essere e il non essere ad un tempo non è oggetto di conoscere*, esprime l'assurdo di tutte le proposizioni contraddittorie. Assurdo vuol dire inettitudine della proposizione ad essere oggetto di conoscenza.

65. I principii dunque non essendo che le idee intuite, il cui oggetto si pronunzia in forma di giudizio, sono immuni da errore altrettanto quanto le idee stesse.

Ma se le idee e i principii dell'umano sapere sono superiori alla sfera dell'errore, che cosa è a dirsi della sintesi primitiva colla quale si affermano le cose reali che a noi si comunicano nel sentimento? È ella immune da errore la percezione delle cose reali, per la quale intendiamo appunto un'attività da noi sentita ed affermata come un ente? Nella percezione di un ente reale si debbono distinguere due cose: l'affermazione dell'ente, e l'affermazione del *modo* dell'ente determinato dal sentimento. Nell'affermazione dell'ente, prescindendo dal suo modo, non può cadere errore, appunto perchè non può cadere errore nell'essenza dell'ente da noi intuita. Affermare l'ente è affermare l'essenza intuita nella sua realizzazione: quest'essenza la conosciamo con evidenza senza possibilità di errore; dunque dobbiamo altresì riconoscerla senza errore presentandosi ella a noi realizzata. Il modo poi dell'ente è determinato dal sentimento e non dalla nostra intelligenza. Ora è da osservarsi attentamente, che il bambino nelle sue prime percezioni non afferma già il modo dell'ente, ma si accon-

tenta di affermar l'ente, lasciando che il sentimento lo determini senza occuparsi a misurare questo sentimento, senza dargli un'attenzione intellettiva, senza affermarne i limiti, la forma, le differenze. Non pronunziando dunque nulla sul sentimento che costituisce la realità dell'essere, ma prendendolo solo per una realizzazione modale dell'essere senza più, qualunque ella sia, l'uomo non s'espone a pericolo di alcun errore. Tali percezioni adunque fatte dal bambino o da chicchessia, nelle quali il sentimento non si prende se non come la realizzazione dell'essere senza fermar l'attenzione al suo modo e a' suoi limiti, son tali, che l'errore ne è affatto escluso. Il giudizio adunque che afferma l'esistenza degli esseri reali è immune da errore. Rimane a vedere se sia immune da errore il giudizio che afferma il *modo determinato* degli esseri reali, cioè che afferma in conseguenza di un dato sentimento che sussista piuttosto un essere che un altro.

66. Si dirà, che l'essenza dell'ente viene da noi aggiunta al sentimento per poterlo affermare e conoscere come ente, e però noi conosciamo nel sentimento ciò che in esso non vi è. Ma si osservi che quest'obbiezione sarebbe assai forte quando fosse vero che noi affermassimo che il sentimento stesso fosse l'essenza dell'ente. Ma noi non facciamo già questo: aggiungiamo bensì l'essenza dell'ente all'attività sentita, per renderla un ente percettibile e conoscibile; ma sappiamo nello stesso tempo, che l'attività sentita da sè sola non è l'essenza dell'ente, ma è una sua realizzazione contingente, un suo modo, il termine della sua azione: sicchè l'essenza dell'ente che gli aggiungiamo non è altro che il mezzo di conoscerla; perocchè

l'attività sentita non è conoscibile se non veduta nell'ente [51]. Allo stesso modo, cioè in un modo simile benchè non uguale, noi non possiamo percepire l'*accidente* senza percepirlo nella *sostanza*, e tuttavia non c'inganniamo, perchè sappiamo bene che l'accidente non è la sostanza che a lui pure aggiungiamo in percependolo.

67. Dall'istante, che abbiamo detto, che l'attività sentita è l'essere realizzato, egli è chiaro, che in quel modo che è l'attività sentita, in quel modo stesso è realizzato l'essere. Dunque, qualora si verifichi che io, col mio giudizio sul modo dell'essere, altro non fo che pronunciare ed affermare quell'attività che veramente sento nè più nè meno, in tal caso il mio giudizio non può che esser vero. Qui dunque ho trovata la condizione, adempiuta la quale, non posso ingannarmi, nè anche nel giudizio che porto circa il modo dell'essere percepito: la condizione si è, che io non affermi altro, se non quello che sento nè più nè meno. Rimane a vedere se questa condizione si avveri sempre necessariamente in tali miei giudizi; o per lo contrario non si possa mai avverare; o finalmente se si possa bensì sempre avverare, ma non sempre si avveri. Nel primo caso il mio giudizio sarebbe necessariamente vero: nel secondo sarebbe necessariamente falso: nel terzo potrebbe sempre esser vero se io voglio, se io procedo colle necessarie cautele; ma potrebbe anche esser falso, se io non voglio o procedo incautamente. Ora è manifesto che io non sono necessitato a dir sempre a me stesso precisamente quel che sento. Posso mentire a me stesso; posso dire di sentir più o di sentir meno, di sentire in un modo o di sentire in un altro. Posso prendere un sentimento

per un altro, un'immagine, a ragion d'esempio, per una sensione esterna; posso dunque ingannarmi. Ma egli è ancor manifesto che non sono necessitato ad ingannarmi. Chi mi costringe a dire quel che non sento, o a dire di sentir più o di sentir meno o in altro modo da quel che sento?

68. Anzi, se non avessi sperimentato mai che un solo sentimento, mi sarebbe impossibile di fingermene un altro, o di alterarmelo a volontà. Dunque in me vi è la facoltà di affermare il sentimento tale quale lo provo; questa è la facoltà naturale. Se io m'inganno adunque, è perchè non uso della facoltà naturale, ma mi servo anzi di un'altra a turbare e confondere quella.

E io posso provare di avere la facoltà naturale di attestare a me stesso nè più nè meno quello che sento, considerando che questa facoltà non è poi ancora che un nuovo uso, un'altra funzione della facoltà che ho detto infallibile di affermare l'essere senza i suoi modi. Poichè affermare l'essere è riconoscere l'identità fra il sentimento e l'essenza dell'essere: ora, poichè in tutte le attività anche minime del sentimento è realizzato l'essere, dunque posso affermarlo in tutte con infallibil certezza. Ma affermare l'essere in tutte le attività anche minime del sentimento è lo stesso che affermare tutto intero il modo del sentimento nè più nè meno. Dunque non mi manca la facoltà naturale di affermare con sicurezza anche il modo dell'essere, anzi questa facoltà è infallibile, e se m'inganno, il mio errore dee procedere non da questa facoltà, ma da un'altra che ad essa io sostituisco, e che per ora chiamerò semplicemente *la facoltà dell'errore*. Esclusi dunque i due estremi della verità

necessaria e dell'error necessario nel giudizio che io fo intorno al modo dell'essere da me percepito, rimane che qui trattisi di un errore possibile a sfuggirsi, ma possibile anche ad incorrersi.

69. Si può dunque un tale errore evitar sempre? Sì, noi diciamo, purchè vogliamo ed usiamo le cautele a ciò necessarie: ma prima di parlare di queste cautele, facciamo un'osservazione. L'errore di cui qui parliamo, non cade propriamente sulla percezione dell'ente reale. La percezione dell'ente reale è fatta tostochè noi all'occasione del sentimento l'abbiamo affermato. Sopravviene la *riflessione* sopra l'ente percepito che vuol determinare, vuol pronunziare il modo preciso, l'estensione precisa dell'ente percepito: al che fare, oltre portare l'attenzione sul sentimento e su tutte le sue parti, è uopo ricorrere altresì al confronto con altri sentimenti, con altri esseri. La *percezione* dunque degli enti reali è infallibile, l'errore comincia solo colla *riflessione sulla percezione*, e s'apre tanto maggior campo all'errore, tanta maggior facilità di errare, quant'è maggiore la riflessione, più elevata, più complicata. Dicevo, che per determinare da noi stessi il modo e la quantità del sentimento, non basta l'osservazione accurata sul medesimo, ma è necessario ricorrere a confronti con altri sentimenti, con esseri altre volte percepiti. La ragione si è, che i giudizi che trattano di *misura* non cadono mai sulla misura assoluta, ma sempre sulle misure relative. Se l'uomo non percepisse che una data quantità e non n'avesse un'altra a cui confrontarla, egli non pronuncierebbe su di essa giudizio alcuno, non inventerebbe neppure il vocabolo di quantità per nominarla. Laonde, se si prescinde interamente dalla

riflessione che tende a misurare il sentimento mediante confronti, può benissimo concepirsi un'osservazione, o attenzione intellettiva portata sul sentimento; ma tale, che non pronunzia niente in separato dalla percezione, e che è tanto infallibile quanto la percezione stessa di cui è parte, onde la percezione può avere due forme che, se vogliamo esprimere con parole, potremo così enunciare: « percezione che pronunzia l'esistenza di un essere reale determinato dal sentimento senza più »; e « percezione che pronunzia la presenza di un essere reale e il sentimento che lo determina senza riferirlo a niun altro sentimento ».

70. L'aver dimostrato, che l'uomo ha una facoltà infallibile della percezione, è bastante contro gli scettici. Quanto poi all'ordine della riflessione, dove l'errore è possibile, posciachè la riflessione è verace o mendace secondo la maniera onde se ne fa uso, per ciò appunto fu inventata la Logica, acciocchè ella insegni tal maniera di far uso della riflessione, che ci conduca alla verità, e ci additi come conoscere ed evitare l'errore.

71. Se ben si considera, l'errore è sempre arbitrario, e quindi non è mai il prodotto delle semplici facoltà di conoscere. La riflessione stessa non produce l'errore per sè, ma perchè le si fa dire quello che ella non dice. E veramente la riflessione ha per suo primo oggetto le percezioni, le quali come vedemmo non ammettono errore. Questa prima riflessione altro non fa se non dire ciò che si contiene in una o più percezioni; quindi le analizza e le compone: ma se la riflessione dicesse che nella percezione v'è quel che non v'è, in tal caso non sarebbe, propriamente par-

lando, riflessione, perchè non rifletterebbe sulle percezioni; sarebbe un'altra potenza, che simulerebbe la riflessione; vi avrebbe un mentitore, che direbbe che la riflessione dice quel che non dice. Questo mentitore è certamente l'uomo stesso: egli ha la facoltà di affermare a se stesso ciò che la ragione non gli dice. Questa è la *facoltà della persuasione*, che si dee distinguere affatto dalla facoltà del *ragionamento*. Il ragionamento è, e debb'essere mezzo di persuasione. Ma la persuasione si forma anche senza ragionamento: si forma una persuasione nel seno dell'uomo che vi sia un ragionamento quando non c'è, che il ragionamento dica una cosa quando non la dice: l'uomo si persuade, dà il suo assenso, giudica non sempre mosso dalla ragione, ma talora dall'istinto, dall'abitudine, dal pregiudizio, dall'affezione, dalla passione. Quindi l'errore s'intromette nell'essere ragionevole, non perchè egli sia ragionevole; che se fosse solamente ragionevole, non potrebbe mai prendere errore; ma perchè, oltr'essere ragionevole, egli ha altresì la facoltà di giudicare ad arbitrio. Per questo si dice, che la natura dell'errore è di essere volontario. Non avviene tuttavia da questo che l'errore sia sempre peccaminoso o colpevole; ma egli ritiene di quella condizione morale che hanno le cause che lo hanno prodotto.

72. Alla logica appartiene enumerare le cause occasionali ed incentive dell'errore, ed insegnare ad evitarle. Egli è qui chiaro, che per evitare gli errori colpevoli convien ricorrere a rimedii morali, convien sanare la volontà disordinata che influisce sulla facoltà della persuasione, traviandola ai suoi colpevoli fini. Le cause fisiche dell'errore, come i morbosi

istinti, l'alterazione dell'immaginativa ecc. debbono levarsi con rimedii fisici. Se l'errore proviene finalmente da precipitazione ed imprudenza, conviene opporvi de' mezzi prudenziali, delle regole logiche precisamente espresse.

73. La logica non si contenta d'indicare le diverse maniere di rimovere la causa degli errori, ma ella insegna altresì a riconoscerli quando sono già formati e ad emendarli. I sintomi degli errori sono moltissimi. Una specie di questi sintomi si riscontra nella forma verbale dei ragionamenti ; e quella parte di logica che addita questa specie di sintomi degli errori, è quella che si chiama *sofistica.*

74. Ma torniamo alla percezione, che è il solido fondamento di tutto quello scibile che riguarda gli enti reali.

Basta qualsivoglia attività sentita acciocchè lo spirito intelligente affermi che sussiste un ente reale. Attività (sentita) e realità è il medesimo: è una forma dell'essere, non è l'essere, il quale vi si aggiunge nella percezione. Le prime attività da noi sentite, dalle quali si suscita la nostra facoltà di giudicare e di affermare la sussistenza di alcuni enti, sono le sensioni corporee. Se noi analizziamo queste sensioni, troviamo in ciascuna di esse tre attività: 1° l'attività che ci modifica senza nostro volere, verso cui noi siamo passivi: 2° la sensione che è l'effetto di quella attività che ci modifica: e 3° noi stessi che siamo modificati. Tuttavia l'attenzione nostra intellettiva non si porta da prima egualmente sopra queste tre attività, ma innanzi tratto su quella che ci modifica, e ad essa si ferma: perciò noi affermiamo prima di tutto i corpi esterni. Quando noi affermiamo i

corpi esterni, nella nostra sensione v'ha certamente di più de' corpi esterni, cioè dell'agente che ci modifica; ma noi non ci badiamo. Si deve qui osservare la legge dell'attenzione dello spirito. L'*attenzione intellettiva* è la forza che dirige ed applica il nostro intendimento, ed ha per suo carattere di poterlo applicare a quell' oggetto che vuole restringerlo a un solo oggetto, ad una sola parte del sentimento, affermare un oggetto solo alla volta, trascurando tutti gli altri. Non è però a credere, che l'attenzione nell'applicare e concentrare l'intendimento nostro in una sfera più o meno ristretta proceda a caso: ella segue certe leggi costanti, che le vengono imposte in gran parte dalla natura dell'essere; ma non è qui luogo di esporre queste leggi. È bensì importante ritenere, che per questa proprietà dell'attenzione accade, che la percezione si ristringa ad un solo oggetto, quantunque molti altri possano essere con quello connessi anche necessariamente. Il nesso necessario di due oggetti fra loro non entra nella percezione, e neppure in quel concetto dell'essere che immediatamente si cava dalla percezione. Così quando l'uomo afferma un corpo esterno e quindi lo percepisce, è del tutto falso che colla stessa percezione affermi se stesso, come è falso del pari che la percezione de' corpi esterni debba necessariamente aver seco congiunta la percezione di se stesso. È dunque un sofisma quello di Fichte che l'uomo percepisca l'*io* e il *non io* contemporaneamente e con un solo atto.

75. Onde provenne l'errore di Fichte? Dal non aver egli ben distinto ciò che accade nel *sentimento*, e ciò che accade nella *percezione intellettiva*. È vero verissimo, che nella nostra sensione non vi ha solo

l'agente esterno (il mondo esterno), ma ci siamo anche noi stessi che veniamo modificati e limitati: tale è la natura del sentimento corporeo, sempre duplice, risultante dal senziente e dal sentito. Ma altra è la natura del sentimento, ed altra quella della percezione intellettiva. Sebbene nel sentimento concorrano due enti, tuttavia la percezione si restringe ad un solo alla volta, ed è per questo che ella distingue l'uno dall'altro: la percezione termina in ciò che afferma: quando afferma il mondo esterno, termina in esso; se non terminasse in esso, lo confonderebbe con noi stessi, e non lo separerebbe, come lo separa. Dico lo *separa*, non dico lo *distingue*: poichè per separarlo basta percepire lui stesso e nulla più; per distinguerlo da noi si dovrebbe negare noi, e quindi aver percepito noi, giacchè non si può negare ciò che non si conosce. E fu appunto l'abuso della parola *distinguere* che rese specioso il sofisma di Fichte. All'incontro quando si percepisce una cosa sola ignorando affatto tutte le altre, ella è già *separata* da tutte le altre senza bisogno che noi positivamente le neghiamo, e da essa le distinguiamo. L'errore di Fichte naque adunque dall'aver confuso il sentimento colla percezione sensitiva: è ancora un errore dovuto al sensismo.

76. La natura della percezione ben considerata rovescia parimenti il principio di Schelling, che fu rimpastato e riprodotto anche poco fa. Schelling ammise il doppio oggetto della percezione di Fichte, e gliene aggiunse un terzo. L'oggetto della percezione di Fichte, benchè duplice, era finito. Schelling disse che non si potea percepire il *finito* senza l'*infinito*, a cui quello si riferiva. Or come Fichte attribuì alla

percezione intellettiva ciò che è proprio solo del *sentimento*; così Schelling attribuì alla *percezione intellettiva* ciò che è proprio solo del *ragionamento*: nè l'uno nè l'altro filosofo conobbe la natura della *percezione*, la quale si è di limitarsi ad un solo oggetto, senza esser necessitata a distendersi agli oggetti connessi con quello. La percezione termina nell'oggetto finito senza purè considerare che egli sia finito, e che quindi addimandi per esistere d'un infinito; termina in esso, senza punto nè poco considerare che sia un effetto, e senza conchiudere ch'egli quindi non può esistere senza una causa: lo considera per un ente, vi aggiunge l'essenza dell'ente senza punto considerare che non sarebbe, diviso dall'essenza dell'ente. Tutte queste sono riflessioni posteriori, sono ragionamenti, che hanno per oggetto la percezione, ma che non sono la stessa percezione.

77. Rimane bensì a vedere, perchè, quantunque nella percezione s'apprenda un oggetto in separato da tutti gli altri, tuttavia poscia il ragionamento conosca che quel dato oggetto, quel reale non può sussistere da se solo, e se è finito, è condizionato necessariamente ad un infinito; se è contingente, ad un necessario che gli sia causa ecc. Questo avviene perchè la *riflessione* rivolgendosi sull'*oggetto percepito*, lo paragona all'*essenza dell'essere* che è il lume della mente, e a questo paragone tosto conosce, che in quell'ente non è realizzata appieno l'essenza dell'essere; quindi conosce altresì, che il suo sussistere è condizionato ad un altro essere maggiore. Risulta da tutto ciò, che l'ultimo filosofo tedesco di cui abbiam parlato, travide qualche cosa di vero senza poterlo significare con precisione. Si accòrse, che la

mente umana dovea aver presente fin da principio di tutti i suoi ragionari qualche cosa di pieno, di completo, di universale, a cui come a tipo riportasse ciò che è modale, incompleto, relativo; perocchè altrimenti sarebbe stato inesplicabile come l'uomo si fosse accorto che il mondo, a ragion d'esempio, sia contingente, e che domandi una causa, che sia finito, cioè discosto immensamente dall'infinito ecc. Certo per conoscere tutto ciò, doveva esistere nella mente umana il tipo perfetto dell'essere che presiedesse a tutti questi giudizi. Ma il filosofo tedesco non ha poi saputo distinguere l'*intuizione* dalla *percezione*, il *modo ideale dell'essere* dal *modo reale*, l'*essenza* dell'essere dalla sua *realizzazione*, la *ragione della sussistenza* dalla *sussistenza medesima*, ciò che ha l'essere perchè la percezione glielo dà, da ciò che è l'essere. Attribuì dunque alla *percezione* ciò che appartiene all'*intuizione*, ossia al confronto del *percepito* coll'*intuito*, confronto che è opera del ragionamento. Conchiuse che lo spirito umano percepiva naturalmente l'*assoluto*, quando solamente intuiva la *ragione assoluta*, l'essere ideale. E posciachè nella percezione si hanno gli enti distinti, poichè la distinzione limitante appartiene all'ordine delle realità, perciò volle che nella percezione da lui supposta primitiva e naturale si trovassero già distinti l'*io* il *non io*, e l'*assoluto essere*; laddove nell'essere ideale nulla è distinto, non cade alcuna limitazione, alcun modo: egli è l'essere in una sola forma illimitata. Eppure quest' essere ideale basta alla mente, non solo perchè le si renda possibile la percezione delle cose particolari, ma ben anco per dar le ali al ragionamento, col quale

conosca i limiti degli oggetti della percezione e la necessità dell'illimitato e dell'assoluto.

78. Ma noi dobbiamo chiarir meglio le leggi della percezione e del ragionamento, e giustificarle in modo che riescano sufficientemente difese contro alle obbiezioni degli scettici. Cominciamo dalla percezione dei corpi esterni.

Quando noi proviamo una sensione che non avevamo prima, la nostra attenzione intellettiva si porta sull'agente, sulla forza che ci modifica. Egli è certo in fatti, che sentiamo in noi stessi una forza la quale non siamo noi: anzi ella è opposta a noi. Noi siamo passivi, ella è attiva. Intanto si osservi qui, che questo fatto basta perchè noi possiamo affermare che esiste un ente, senza che perciò diciamo che quest'ente sia noi. Noi siamo ancora incogniti a noi stessi. E se questo non si vuole ammettere, si prenda pure per una mera supposizione. Dico che, anche supposto che l'attenzione nostra intellettiva non si fermi, non si porti punto sopra noi stessi, ma si concentri nell'agente che opera nel nostro sentimento, noi affermeremo che quell'agente è un ente reale e non lo confonderemo perciò con noi, poichè, quantunque abbiamo il sentimento di noi stessi, tuttavia su questo sentimento, secondo la supposizione fatta, non posiamo la nostra attenzione. Dunque supporre il contrario non è necessario.

79. Or questa natura della percezione limitata sempre ad un solo ente, che perciò appunto non resta mai confuso cogli altri perchè è solo, basta a spiegare come noi conosciamo il mondo corporeo. Le difficoltà che mossero gl'idealisti nascevano tutte dal considerare i corpi fuori della percezione; nascevano dal

non conoscere la natura della percezione, e dall'averne trascurata l'analisi. Certo che se si considera il mondo senza relazione alcuna alla percezione, non potremo saper che esista, perchè è tolto via (mi servirò d'una celebre frase) il ponte di comunicazione fra noi e lui. Questo ponte di comunicazione è la percezione.

80. La percezione ben meditata ed analizzata ci somministra altresì una verità ontologica della più alta importanza, affatto sconosciuta ai sensisti, la quale si è, che un ente entra in un altro colla sua azione, che gli enti in quanto sono agenti possono benissimo inesistere l'uno nell'altro senza mescolarsi e confondersi insieme, rimanendo essi al tutto distinti, mediante i rapporti contrari d'azione e di passione. Nella percezione dei corpi sentiamo un agente che non siamo noi, e verso il quale noi siamo passivi. Quest'è il fondamento della dimostrazione dell'esistenza d'un essere esteso, il quale non è noi, cioè del corpo.

81. Viene poi un tempo, in cui noi percepiamo anche noi stessi. Io sono persuaso che, sebbene il sentimento ci accompagni sempre, tuttavia noi non abbiamo la percezione intellettiva di noi stessi se non dopo la percezione intellettiva dei corpi. Ma checchesia del tempo in cui ci formiamo la percezione intellettiva di noi stessi, ciò che è importante per la filosofia si è il ben intendere, che la percezione di noi stessi è una percezione diversa da quella de'corpi; appunto perchè noi stessi siamo diversi da'corpi; una percezione non è l'altra, altrettanto quanto un ente non è l'altro; nè la percezione di un ente ha bisogno per esser tale di *negare* positivamente

gli altri enti, ma solo di affermare l'ente che costituisce il suo oggetto, il quale esclude gli altri per natura, cioè perchè egli non è gli altri, senza bisogno che lo spirito umano si affatichi egli con una negazione ad escluderli.

82. Vero è che noi, dopo che abbiamo percepito il mondo corporeo e noi stessi, possiamo riflettere su queste due percezioni, paragonare fra loro i due enti percepiti, e rilevarne i rapporti. Il paragone non si potrebbe fare se noi non avessimo presente allo spirito l'ente universale, che è la misura di tutti gli enti. Riferendo l'ente reale particolare, limitato, al- essenza dell'ente (sua ragione e principio), noi intendiamo ch'esso non è una realizzazione completa di questa; e riferendo alla medesima altri enti reali particolari, limitati, intendiamo se essi siano una realizzazione d'ugual modo e quantità della precedente, o di modo e di quantità diversa. Se un secondo ente che noi riferiamo all'essenza dell'ente, è una realizzazione uguale di modo e di quantità, lo diciamo ente della medesima specie. Quantunque però fosse uguale in tutto al precedente, tuttavia possiamo accorgerci che egli è un individuo diverso, dall'esser egli oggetto d'un'altra percezione contemporanea alla prima, *principio della discernibilità degl'individui*. Se fosse oggetto della medesima identica percezione, non sarebbero due individui, ma un solo.

83. Noi conosciamo adunque il numero delle percezioni contemporanee, quando in tutto il resto gli enti individuali sieno affatto uguali (supposizione logicamente possibile): e ciò perchè noi in tal caso possiamo riferire all'ente universale i due o più in-

dividui contemporaneamente, al qual lume veggiamo che la realizzazione di due è più che la realizzazione di uno. Così si originano le idee de' *numeri*, riferendo all'essere ideale più enti contemporaneamente; ben inteso che sopravviene poi l'astrazione (attenzione riflessa limitata a certi elementi osservabili dell'ente), la quale cava i *numeri puri*.

84. Ma se due enti percepiti si riconoscono differenti non solo perchè si percepiscono con diverse percezioni contemporanee, ma ben anco perchè hanno qualche diversità fra loro o nel modo o nella quantità della loro realizzazione, in tal caso si riconoscono differenti di specie, o, se la specie è la medesima, differenti per qualche diversità accidentale. Il *modo diverso della realizzazione* costituisce la diversità di specie: la *quantità*, o anche l'*attualità diversa* è cagione di differenze accidentali.

85. Quando adunque noi riferiamo all'essere universale la percezione dei corpi e di noi stessi, e quindi paragoniamo gli oggetti delle due percezioni, allora troviamo i rapporti di limitazione scambievole fra l'uno e l'altro, e il nostro spirito aggiunge le negazioni e le distinzioni. Allora il mondo corporeo si potrà chiamare un non-io (benchè il concetto dell'io è molto più complicato, ma non vogliamo qui entrare a spiegarne minutamente la formazione); allora si potrà dire, che l'io e il non-io si limitano scambievolmente, e insieme colla percezione dell'io negheremo il corpo, insieme colla percezione del corpo negheremo l'io.

86. Sarà poi necessario, che sopravvenga una nuova riflessione, qualora dal finito intenderemo di argomentare all'infinito. Converrà, che l'attenzione

della mente non si fermi più a ciò che hanno di proprio l'io e il non-io; ma piuttosto che consideri ciò che hanno di comune, cioè la limitazione, e dal pensiero del limitato, del contingente ecc. ascenda all'illimitato, al necessario ecc. Dunque per ascendere al pensiero dell'illimitato, del necessario, dell'assoluto, io non ho bisogno delle due percezioni, ma posso ascendervi ugualmente partendo da ciascuna di esse; perchè ciascuna è limitata, ciascuna contingente, ciascuna relativa. Dunque quell'atto della mente con cui ascendo all'infinito, non è la prima percezione; neppure è quella riflessione con cui paragono la percezione dell'io alla percezione del non-io; ma è una riflessione con cui dai limiti dell'io, o dai limiti del non-io mi slancio ugualmente nell'infinito.

87. Le relazioni adunque degli enti percepiti si conoscono colla *riflessione*, riferendoli all'ente universale, e avvertendo quanto alla sua pienezza s'accostano, e quanto dalla sua pienezza si discostano. Così è discoperto il fonte di tutti i ragionamenti e il principio supremo sul quale essi si fondano. Se noi vogliamo formolare questo principio, esso si ridurrà al seguente:

« Conoscendo lo spirito umano l'essenza dell'ente, egli afferma l'ente nel sentimento; e poscia paragonando e riferendo l'ente affermato all'essenza dell'ente, conosce le sue condizioni, i suoi limiti, le sue relazioni: e quindi mediante nuove riflessioni, riferendo medesimamente all'essenza dell'ente le cognizioni avute, ne cava sempre di nuove ».

88. Fermiamoci a considerare le condizioni degli enti percepiti.

Le condizioni alle quali sussistono gli enti reali

sono di due maniere: quelle che cadono nella *percezione*, e quelle che si rilevano col *ragionamento*. Per condizioni che cadono nella percezione intendo quelle che rendono l'ente reale atto ad essere percepito. A queste condizioni appartiene il *principio di sostanza*, che ora noi dobbiamo spiegare.

89. Vedemmo, che in ogni sensione corporea da noi aquistata cadono tre attività: 1° l'attività che ci modifica, 2° la modificazione nostra, e 3° noi stessi modificati [74]. La prima attività è l'oggetto della percezione del corpo: la terza attività è l'oggetto della percezione di noi stessi: riman dunque a considerarsi la seconda attività, la modificazione nostra, che è la sensione medesima.

La sensione o modificazion di noi stessi è certo quella che stimola la nostra attenzione intellettiva a percepire i corpi e noi stessi. Ma pure la sensione nostra non è il corpo che la produce. Neppure ella è noi stessi. Che cosa è dunque? La percepiamo noi? Se noi ne consideriamo la natura, ben veggiamo che ella è un atto passivo del nostro sentimento; e che noi stessi siamo un sentimento suscettibile di varie modificazioni. Noi veggiamo ancora, che questa modificazione di noi-sentimento è prodotta dall'azione d'un agente esterno. Ma tutte queste cognizioni intorno alla sensione noi le abbiamo ora per via di *riflessione*: non cade ella dunque nella percezione? Anche qui è da esaminarsi il fatto per non inventare a capriccio, ossia fingerci la natura delle cose. Ora il fatto ci dice, ch'ella non ci cade e non ci può cader *sola*. E veramente che cosa è la percezione se non l'affermazione di un ente reale? Ora la sensione sola è ella forse un ente? No certo. Ella

non è se non una certa attualità passiva o qualità di un ente. Quindi è, che in occasione delle sensioni noi non percepiamo giammai la sensione sola; percepiamo noi stessi che siamo un ente, e solo unitamente a noi percepiamo la sensione come una modificazione di noi stessi.

90. Quindi si può sciogliere la questione non poco difficile che movono i filosofi *se la percezione degli enti si faccia immediatamente, o per via di ragionamento*. La risposta che noi diamo si è, che la percezione degli enti si fa immediatamente, cioè mediante un semplice *giudizio*, senza ragionamento alcuno. Ma dopo di ciò noi diciamo, che la nostra *riflessione* che sopravviene, scioglie la percezione in un ragionamento che è creato dalla riflessione stessa, e che non entra a dir vero nella percezione, ma che fa sì, che noi ci persuadiamo, essersi operato un secreto ragionamento nell'atto del percepire, benchè veramente ciò non sia.

91. Il ragionamento nel quale la riflessione traduce la percezione di noi stessi, si è il seguente:

Quando lo spirito umano riceve una sensione, tosto s'accorge che v'ha una realità.

Ma la realità è sempre un'entità che dee appartenere ad un ente.

Ora la mera realità della sensione non è ella stessa un ente.

Dunque se v'è questa realità che non può appartenere che ad un ente, ed ella stessa non è un ente, necessariamente dee sussistere un ente a cui essa appartenga, di cui sia un'attualità.

Dunque sussiste l'ente.

Tale è il ragionamento che sembra formarsi in

ogni percezione; ma propriamente parlando esso non è che l'opera della riflessione, che vi pone del suo senza accorgersi.

In fatti la percezione è affermazione di un ente. Dunque non v'è percezione se non quando lo spirito ha detto a se stesso che v'ha un ente, ha proferita l'ultima delle proposizioni dell'esposto ragionamento: sussiste l'ente. Le precedenti proposizioni sarebbero adunque precedenti alla percezione. Ma avanti la percezione non si dà ragionamento alcuno; poichè il pensare umano intorno alle realità comincia colla percezione. Dunque l'accennato ragionamento non appartiene propriamente alla percezione, ma è l'opera della riflessione. Come adunque accade la percezione? forse alla cieca?

92. No certamente; anzi in piena luce: tostochè l'uomo sente modificato se stesso, pronunzia l'esistenza di se stesso, perchè altro egli non può pronunziare che l'esistenza di un ente: la prima cosa che vede lo spirito umano, data la sensione, è l'ente in cui sta la sensione, l'ente modificato: prima di percepir l'ente, la sensione non è che sentimento: dato questo sentimento, l'uomo afferma direttamente il suo principio del sentimento, inseparabile dal sentimento, e così inseparabile, che il sentimento non può essere conosciuto come non può esistere senza di lui, che è l'ente nel quale è. Il sentimento adunque move lo spirito umano ad affermare, non il sentimento solo, ma l'*essere in cui è il sentimento*, e a percepire quindi l'ente e il sentimento nell'ente contemporaneamente.

93. Questa necessità di percepire intellettivamente la sensione nell'ente senziente, e non la sensione sola,

formolata in un principio generale, dicesi *principio di sostanza*, e può esprimersi così:

Ogniqualvolta il sentimento è una realità che non costituisce da se sola un ente percettibile, la percezione intellettiva non si limita a quella realità, ma afferma l'ente a cui quella realità appartiene.

94. La realità che non costituisce da se sola un ente percepibile, dicesi *accidente*; l'ente a cui quella realità appartiene, dicesi rispettivamente *sostanza*, in quanto è il *sostegno prossimo* dell'accidente, cioè ciò in cui si conosce e si afferma sussistere l'accidente.

95. Prima di proceder oltre, rispondiamo ad una difficoltà accessoria, che qui può nascere ragionevolmente nella mente del lettore. Questi dirà: voi avete supposto che, date le sensioni, l'uomo percepisca se stesso e le sensioni sue come modificazioni di se stesso. Ma il fatto non va così. Il bambino alle prime sensioni che riceve percepisce i corpi piuttosto che se stesso; e le sue stesse sensioni egli attribuisce ai corpi, onde crede che i corpi sieno colorati, saporosi, sonori ecc. Tale è certamente, rispondo io, il fatto del bambino; e questo stesso è riprova che nel bambino la percezione de'corpi, come ho già detto, precede la percezione di se stesso; ma il principio di sostanza rimane inconcusso. Appunto perchè il bambino non ha ancora la percezion di se stesso, egli è condotto dalla legge del suo intendimento, che ubbidisce al principio di sostanza, ad attribuire a'corpi le sue proprie sensioni; poichè in virtù di questo principio, egli non può percepire le sensioni senza attribuirle ad un ente. Non potendo adunque attribuirle a se stesso, perchè non si è ancor percepito, le attribuisce ai corpi, all'agente stra-

niero, a questo agente che opera in lui e di cui percepisce la forza, l'attività, colà appunto dove sente, nelle stesse sue sensioni, le quali perciò difficilissimamente si posson dividere dall' agente che le produce, richiedendosi a ciò la più attenta riflessione.

96. Si replicherà: dunque il principio di sostanza è fallace, inducendo l'uomo ad attribuire ai corpi come loro accidenti le sue proprie sensioni.

Ma la cosa non va così: non è il principio di sostanza che induca l'uomo ad attribuire piuttosto ai corpi che a se stesso le sensioni. Questo principio obbliga solamente l'uomo ad affermare una sostanza, quando egli ha il sentimento degli accidenti, ma non ad affermare una sostanza piuttosto che un'altra. Tocca dunque all'uomo a mettersi in guardia che la sostanza che afferma sia quella propria degli accidenti. E se l'uomo commette errore, egli può correggerlo perchè n'ha la facoltà. Così noi con un'attenta riflessione veniamo a conoscere più tardi, che le sensioni sono accidenti nostri e non accidenti de'corpi, benchè queste sensioni siano da noi sentite insieme e nello stesso luogo dei corpi, in quanto questi corpi sono agenti nel nostro sentimento, che è finalmente il solo concetto che di essi abbiamo. Or basta che noi abbiamo la facoltà di correggere gli errori ne'quali incappiamo, perchè restino confutati gli scettici e assicurato a noi stessi il possesso del vero.

97. Che cosa è dunque il principio di sostanza? Non altro che l'applicazione dell'idea dell'ente a quelle realità sentite che da se sole non bastano a formare un ente percettibile: è la legge della percezione.

Ma la percezione è infallibile [64-70]: dunque anche il principio di sostanza è infallibile. Noi diciamo che una data realità, sentita per se stessa, non costituisce talora un ente percettibile. Per dir questo egli è necessario che noi sappiamo che cosa costituisca un ente percettibile. Il sapere che cosa costituisce un ente percettibile è lo stesso che sapere che cosa sia l'essenza dell'ente che si afferma nel sentimento, e ciò noi sappiam per natura. Dunque il principio di sostanza non è altro che l'intuizione che abbiamo dell'essenza dell'ente applicata alle realità: noi possiamo affermarla, date certe realità (sostanze); non possiamo affermarla di altre realità (accidenti) se non unite a quelle prime: siamo guidati a ciò dalla stessa essenza dell'ente che non può essere realizzata in queste seconde senza le prime (il che ci dimostra che l'ente ha un ordine intrinseco). Ma l'intuizione dell'essenza dell'ente non ammette errore, è l'intuizione della verità stessa. Dunque il principio di sostanza non ammette errore, è vero essenzialmente.

98. La condizione adunque della *percezione* si è che ella non può affermare nel sentimento, se non un ente. La *riflessione* ha troppe altre condizioni che ella tende ad avverare, ed una di queste condizioni si è il *principio di causa*, di cui pure dobbiam dimostrare la natura e la veracità.

99. Già abbiam detto in che consiste la riflessione. Ella è un atto, col quale la mente considera gli oggetti della percezione, o di riflessioni precedenti, in rispetto all'essenza dell'ente. Parliamo della riflessione di primo ordine, cioè di quella che si rivolge sugli oggetti delle percezioni, e non sugli oggetti di riflessioni precedenti.

Quando la riflessione riferisce gli enti percepiti all'essenza dell'ente, allora vede quanto sono limitati, quanto poco prendono dell'essenza dell'ente, quanto loro manca ad avere in sè esaurita l'essenza dell'ente; vede che hanno l'essenza dell'ente, ma non sono questa essenza. Così anche discopre la loro mutua dipendenza; poichè la dipendenza che uno ha da un altro, non è che una specie di limitazione. Altro è dunque ciò che fa sì che gli enti contingenti e limitati sieno *enti separati*, distinti, altro è ciò che li rende *indipendenti*. Possono esser enti separati e distinti, quantunque sieno poi dipendenti. Quindi ciascuno di essi come ente separato può essere oggetto di una speciale percezione. La sua dipendenza non è l'oggetto della percezione, ma della riflessione.

100. Allora quando si vede cominciare un essere che non esisteva prima, allora quando si vede cominciare una realità, un modo, un accidente nuovo, la riflessione del nostro spirito dice incontanente che dee esservi una *causa* che ha prodotto quell'ente, quella realità, quel modo, quell'accidente; e chiama *effetto* tale produzione. Considerando questa operazione dello spirito, si vede che il concetto e il nome di effetto è posteriore al nome di causa. È solamente dopo che si è conosciuto che un dato ente non potrebbe esistere senza una causa, che egli riceve il nome di effetto. Che cosa vuol dire riconoscere che un ente ebbe una causa? Non vuol dir altro se non riconoscere che quell'ente (la sua essenza) non ha in se stesso la propria sussistenza, e però gli viene di altronde. Venire la sussistenza di un ente non dall'ente stesso ma altronde, è lo stesso che avere una

causa. Quando dunque si giudica che un ente dee avere una causa, altro non si fa se non riconoscere che l'ente per sua *essenza* non ha la sussistenza. Riconoscere che un ente (o una realità spettante ad un ente) non ha la sussistenza per sua propria essenza, non è altro che confrontare l'ente reale percepito coll'essenza dell'ente, il che è l'opera, come dicevamo, della riflessione. Una delle condizioni adunque, alle quali opera la riflessione, una delle sue regole impreteribili si è il principio di causa.

101. Dal detto risulta ancora che il principio di causa non è che un'applicazione che fa la riflessione dell'idea dell'essere ad un ente percepito, mediante la quale applicazione rileva, che l'essenza dell'ente percepito non ha in sè la sussistenza, la quale gli viene d'altronde. Dunque il principio di causa è per se stesso infallibile, perchè l'oggetto della percezione è immune da errore, e l'essenza dell'ente a cui lo confronta è la stessa verità; e altro non trattasi se non di riconoscere se nell'essenza dell'ente percepito sia compresa o no la realità.

102. Dire che l'essenza di un ente non comprende la sua sussistenza, è quanto dire che l'ente percepito non ha la ragione del proprio esistere in se medesimo, e che è *contingente*.

103. Col principio di causa l'uomo percorre la serie delle cause seconde; ma poichè le trova tutte contingenti, egli non può fermarsi in esse: la sua riflessione non riposa, se non giunge ad una causa prima, nell'essenza della quale sia compreso il sussistere, e questa è Dio. Il principio di causa che così si svolge e giugne all'ultima sua operazione, fu anche detto da noi *principio d'integrazione*. L'umanità tutta intiera,

per un bisogno della riflessione intelligente, usa del principio d'integrazione con gran celerità, percorre le cause seconde in globo, e per un istinto razionale irresistibile giugne alla cognizione di Dio. Perciò l'esistenza di Dio fu ammessa in tutti i tempi, da tutti i popoli del mondo.

104. La riflessione è guidata ancora da altri principii: ma ogni sua operazione finalmente si riduce al confronto che ella fa di un oggetto conosciuto coll'essere ideale, per vedere quanto e in che modo partecipa dell'essenza dell'essere, e quanto ne ha difetto. Quindi ogni riflessione per se stessa è un istrumento idoneo alla verità, perchè ha per misura delle cose tutte e per tipo la verità.

105. Dimostrata così l'efficacia dell'umano ragionamento, la logica dee insegnarne l'arte.

L'arte di ragionare fa sì primieramente che si evitino gli errori; e in secondo luogo, che si giunga con ragionamento a quello scopo che si propone.

106. Si evitano gli errori, quando si procede in modo che la mente nulla affermi gratuitamente, ma la *facoltà della persuasione* sia sempre guidata dalla *ragione*, di maniera che ciò che l'uomo dice a se stesso sia sempre per via di puro *ragionamento*, senza che intervenga l'arbitrio. A questo tendono le quattro regole cartesiane del metodo.

107. Lo scopo che s'intende ottenere col ragionare può esser triplice, poichè si può ragionare 1° per rinvenire la verità, 2° per dimostrarla e difenderla, 3° per insegnarla altrui. Quindi tre metodi: il *metodo inquisitivo*, il *metodo dimostrativo*, e il *metodo didascalico*, ciascuno de' quali ha le sue speciali regole.

II.

Scienze di percezione.

108. L'ideologia e la logica furono da noi dette *scienze d'intuizione* perchè trattano del mezzo di conoscere che è l'essere universale, le idee, le quali si intuiscono. Venuto in possesso del mezzo di conoscere, rimane che l'uomo applichi questo mezzo agli enti diversi, e ne cerchi le ultime loro ragioni. Ma la prima di tutte le applicazioni che l'uomo possa fare del mezzo di conoscere all'ente, si è mediante la percezione. Conciossiachè se l'*intelletto* ha per unica sua funzione l'*intuire*, le funzioni della *ragione* umana si riducono a queste due *percepire*, e *riflettere*. Ora l'uomo non può *riflettere* su cosa alcuna che riguardi gli enti reali, se la percezione non gliene somministra la materia. Tutte le scienze astratte non possono adunque esser legittimamente cavate, se non da *ragionamenti*, che abbiano per materia gli enti percepiti.

109. Ora, quali sono gli enti che si possono percepire dall'uomo? Tutti quelli, e quelli soli, che cadono nel suo sentimento, dove egli trova la realità: se stesso, e il mondo esterno. Le scienze filosofiche adunque di percezione sono la *Psicologia*, e la *Cosmologia*.

110. La dottrina cristiana c'insegna, che l'uomo per una comunicazione graziosa riceve anche il sentimento di Dio, col quale egli viene levato all'ordine soprannaturale. La scienza che tratta di questa percezione deiforme è da noi detta *Antropologia soprannaturale*: ella eccede i confini della semplice filosofia.

111. Psicologia. — La psicologia è la dottrina dell'anima umana.

112. Ella fa tre cose: 1° dichiara qual sia l'essenza dell'anima; 2° espone le leggi del suo sviluppo; 3° ragiona dei destini dell'anima.

113. L'anima umana si definisce un soggetto o principio intellettivo e sensitivo, che ha per natura l'intuizione dell'essere, e un sentimento, il cui termine è esteso; e certe attività conseguenti all'intelligenza ed alla sensitività.

114. Da questa definizione che ne esprime l'essenza, si deducono le sue proprietà, delle quali sono nobilissime le seguenti:

1°) La *semplicità*, la quale si prova da questo appunto che l'anima è un principio unico e immune dallo spazio, perchè l'identico principio che sente è anche quello che intende: perchè l'atto del sentire in opposizione all'esteso sentito esclude l'estensione per la medesima opposizione: finalmente perchè il principio intelligente riceve la forma dall'idea, cosa immune affatto dallo spazio e dal tempo.

115. 2°) L'*immortalità*, la quale si prova: 1° dall'esser dell'anima il principio che dà la vita al corpo, onde il corpo che riceve la vita muore se gli vien tolta la vita; ma l'anima essendo quella che dà la vita, è vita ella stessa, perciò non può cessar d'esser vita se non coll'annullamento, onde da se stessa non può morire, è per sè immortale; e 2° perchè la forma dell'anima intelligente è l'idea eterna ed immutabile. È vero che, essendo l'anima di natura contingente, potrebb'essere annullata, ma ciò non potrebbe fare che Dio, il quale solo ha virtù di creare e quindi anche d'annullare. Ma Dio niente

annulla di quanto ha creato, ripugnando ciò a' suoi attributi, come si dimostra nella *Teologia naturale*.

116. La psicologia esponendo le leggi dello sviluppo dell'anima umana, distingue tutto ciò che vi ha di soggettivo nell'*umana conoscenza*, nell'*umana soddisfazione* e nell'*umana moralità*, da ciò che vi ha di oggettivo e di assoluto. Ella dimostra, che le leggi soggettive del conoscere, del godere e del ben operare sono altrettante vie che conducono al vero ed al bene oggettivo ed assoluto.

117. La destinazione finalmente dell'anima umana è il conseguimento dell'ultima perfezione dell'umanità, ottenuta col possesso del bene oggettivo ed assoluto nel più completo modo ad essa possibile.

118. Cosmologia. — Questa scienza è la dottrina del mondo. L'abbiamo posta fra le scienze di percezione, perchè sono oggetti di percezione lo spirito umano ed i corpi di cui si compone il mondo. Tuttavia nel gran sistema della creazione v'ha degli altri esseri che non cadono sotto l'esperienza sensibile, e s'inducono per ragionamento; tali sono gli spiriti puri, gli angeli.

119. La cosmologia considera il mondo 1° nel suo tutto, 2° nelle sue parti, in quanto sono parti del tutto, 3° nel suo ordine.

120. La cosmologia come dottrina del tutto contingente, tratta 1° della natura dell'essere reale contingente, 2° della sua causa.

121. L'*essere contingente* non ha in se stesso la ragione della propria esistenza, quindi esige una causa; e poichè niuna parte dell'essere contingente, nè sostanziale nè accidentale, ha in sè la ragione

della propria esistenza, quindi esige una causa creatrice: l'essere contingente è dunque tratto ogni istante dal nulla.

122. Altra prova della creazione del mondo si ha dall'analisi della percezione; la quale analisi ci mostra, che tutto ciò che cade nel sentimento (noi stessi e il mondo) non potrebbe esser percepito, il che è quanto dire non sarebbe ente, se la mente stessa non lo vedesse unito all'essenza dell'ente: onde è questa essenza che gli dà l'atto dell'essere quasi a prestito; lo crea.

123. Nella coscienza di noi stessi e di ogni nostra sensione o percezione troviamo una terza prova che l'ente contingente è creato, perchè noi sentiamo di sussistere, ma non sentiamo la forza che ci fa sussistere, perciò sentiamo di non sussistere per noi stessi.

124. La natura dell'essere contingente maggiormente si illustra coll'esposizione delle sue essenziali *limitazioni*. Dallo studio di queste procedono importantissimi corollari, un de' quali si è la dottrina intorno alla possibilità del male.

125. Dalla dottrina delle limitazioni essenziali dell'universo la scienza passa a quistioni più elevate. I creabili, ossia i possibili esistono distinti in Dio? e se no, come vengono distinti fuori di Dio? sono essi finiti ovvero infiniti? onde fu mosso Iddio a creare? Egli è impossibile dare una compendiosa esposizione di sì alte questioni colla soluzione delle difficoltà ch'esse ingenerano nella mente.

126. La seconda parte della cosmologia distingue le parti dell'universo, 1° in ispiriti puri, 2° anime, 3° corpi; e tratta di ciascuna di queste parti considerate come parti dell'universo.

127. Finalmente nella terza, in cui si parla dell'ordine dell'universo, si vengono esponendo le *leggi cosmiche* cioè universali a tutte le cose contingenti; e quindi si compie il discorso, incominciato già nelle parti precedenti, intorno alla bontà del mondo ed a' suoi destini.

III.

Scienze di ragionamento.

128. L'*intuizione* somministra il mezzo del ragionamento; l'intuizione e la percezione somministrano al ragionamento la *sua materia*. Non si dà ragionamento che non prenda in fine la materia da questi due fonti. Le scienze d'intuizione e di percezione sono scienze di osservazione: osservano ciò che si presenta allo spirito da intuire, ciò che avviene nello stesso spirito, e ciò che avviene nel corpo in quanto egli è un agente nel sentimento. Su queste osservazioni si volge e si rivolge la riflessione, e seguendo la guida di que' principii che le somministra il lume dell'essere a cui riferisce ogni cosa, discopre nuove verità, e fin anco argomenta all'esistenza di enti sconosciuti all'intuizione ed alla percezione.

129. Le scienze filosofiche di ragionamento si dividono in due classi. Le une trattano degli enti come sono, e si dicono *ontologiche*; le altre trattano degli enti come debbono essere, e si dicono *deontologiche*.

130. Scienze ontologiche. — Le scienze ontologiche sono due: l'*Ontologia* propriamente detta, e la *Teologia naturale*.

131. Ontologia. — L'ontologia tratta dell'ente con-

siderato in tutta la sua estensione come è all'uomo conosciuto; tratta dell'ente nella sua essenza e nelle tre forme in cui è l'essenza dell'ente, la *forma ideale*, la *forma reale*, e la *forma morale*.

132. L'essenza è identica in tutte e tre queste forme; ma le forme sono distintissime fra loro ed incomunicabili.

133. La forma ideale non può concepirsi senza l'essenza dell'essere, perchè ella è appunto l'essenza dell'essere in quant'è conoscibile; ma la forma reale si concepisce anche priva per sè dell'essenza dell'essere. In tal caso la forma reale non aquista il nome di ente, di oggetto, e non è concepibile se non perchè vi si aggiunge l'essenza dell'essere, la quale dà quell'atto di essere che le mancherebbe. Indi l'origine dell'essere contingente, la creazione di quest'essere.

134. La forma morale è il rapporto che ha l'essere reale con se stesso mediante l'essere ideale.

135. In quanto l'ente è *ideale*, in tanto ha la proprietà di esser lume e di essere *oggetto*. In quanto l'ente è *reale*, in tanto ha la proprietà di esser forza dotata di sentimento, ossia di esser sentimento attivo, e quindi *soggetto*. In quanto l'ente è *morale*, in tanto ha la proprietà di essere l'atto che mette in armonia il soggetto coll'oggetto, di esser virtù perfezionatrice, compimento del soggetto mediante l'unione e l'adeguamento all'oggetto, beatitudine dell'ente.

136. Qualora gli enti limitati che cadono nella cognizione umana si vogliano classificare nel modo più sommario, tutti si riducono a queste tre ultime classi di *enti ideali*, *enti reali*, ed *enti morali*: di maniera che le tre primordiali forme dell'ente sono anche il fondamento delle *categorie*.

137. Le *categorie* sono classi più estese di tutti i generi, e non sono generi e molto meno specie, poichè lo stesso ente appartiene a tutte e tre le categorie.

138. Quando si considera l'ente in tutta la sua estensione, allora si scorge ch'egli ha un *ordine interno*, ammirando ed immutabile, di cui l'ontologia copiosamente ragiona. Da quest'ordine si raccoglie fra le altre *la legge del sentimento dell' ente* la quale si manifesta in mille modi; ma principalmente mediante questa verità che « l'ente non può esistere sotto una sola delle tre forme, se non esiste anche sotto le altre due, quantunque al pensiero umano l'ente, anche sotto una sola forma, si rappresenti come stante da sè e percettibile in un modo distinto ».

139. Teologia naturale. — Ma il pensiero umano non comprende totalmente l'ente come è in sè: di questo tratta la teologia. La teologia dunque è quella scienza che tratta dell'ente come è in sè, in quanto la mente nostra s'accorge che l'ente, oltre quella parte che a noi si manifesta, via più si stende: tratta in somma dell'essere assoluto, di Dio.

140. L'ente che cade naturalmente sotto l'intuizione dello spirito umano è illimitato, perchè è l'essenza stessa dell'ente, ma non è tuttavia l'ente assoluto, perchè l'intuizione non coglie l'essenza dell'ente, se non sotto una sola delle sue tre forme, sotto la forma ideale. L'ente che cade sotto la percezione dell'uomo non è che la realizzazione parziale dell'ente, realizzazione per sè distinta dall'essenza dell'ente; e il sentimento, materia della percezione, non è che la forma reale dell'ente, di maniera che l'intendimento è costretto, se vuol percepirlo, di comporlo

insieme coll'essenza dell'ente, benchè quest'essenza non appartenga propriamente al sentimento contingente come quella che è eterna. Dunque i materiali che ha l'uomo, su cui appoggiare il suo ragionamento, affine di cavarne una dottrina compiuta dell'ente, sono imperfetti e manchevoli. L'ente dunque nella sua totalità e pienezza non è dato naturalmente alla esperienza dell'uomo, e l'uomo non può sapere come egli sia, benchè egli possa sapere che è in una guisa travalicante l'umana intelligenza. Questa maniera di cognizione dicesi *negativa*, e tal è la cognizione spettante alla teologia naturale che tratta dell'ente nella sua assolutezza, dell'ente non come è conosciuto all'uomo, ma come è in se stesso.

141. La *teologia naturale* dimostra primieramente l'esistenza di Dio, e ciò per molte vie, fra le quali le principali si possono ridurre a quattro.

La prima dall'*essenza dell'ente* che si intuisce; dimostrando, ch'ella non è nulla, ma è cosa eterna e necessaria. Ora non potrebbe esser tale s'ella non sussistesse identica anche sotto la forma di realità e di moralità. Ma l'essenza dell'ente è infinita; ed essa esistente sotto le tre forme è l'essere da ogni parte infinito, assoluto, Dio.

142. **La seconda dimostrazione dell'esistenza di Dio si trae dalla *forma ideale*. Questa forma ideale è luce che crea le intelligenze, ed è luce eterna, e *oggetto eterno:* dunque debb'esservi una mente, un *soggetto eterno*. Questa luce è illimitata: dunque questo soggetto dee avere una sapienza infinita, e il suo conoscere non debb'essere un atto transeunte, ma in lui tutto dev' essere conosciuto per se stesso. Un *soggetto* che nello stesso tempo esiste come *oggetto***

infinito, ha l'unione massima di lui coll'oggetto, onde è l'*atto infinito della bontà* o perfezione morale che costituisce la terza forma primordiale dell'essere. Quest'essere è dunque assoluto, è Dio.

143. La terza dimostrazione si trae dall'*essere reale* percepito dall'uomo, ed è quella che abbiamo accennata, con cui la mente sale dal contingente al necessario, alla prima causa, e ragione di tutto [104].

144. La quarta dimostrazione si deduce dalla *forma morale* conosciuta all'uomo. Infinita e insuperabile è l'autorità della legge morale, infinito il pregio della virtù e l'ignobiltà del vizio. Questa forza obbligante, questa dignità del bene morale non è nulla, anzi è cosa eterna, necessaria, assoluta. Ma nulla sarebbe, se ella non esistesse in un essere assoluto. L'essenza della santità appartiene all'essenza dell'essere, di cui è l'ultimo compimento, come all'essenza dell'essere appartengono l'altre due forme. Vi ha dunque un essere assoluto, Dio.

145. Dimostrata l'esistenza di Dio, la teologia naturale deve occuparsi a determinare con precisione in che modo l'uomo possa, rimanendo nell'ordine della natura, conoscere Iddio. Ella dimostra che l'uomo non può conoscere Iddio, se non col ragionamento. Non potendo nè intuire, nè percepire Iddio in questa vita, si rende necessario il ragionamento a discoprirne fin anche l'esistenza. Ne discopre l'esistenza, come abbiamo veduto, paragonando l'uomo gli enti che intuisce e che percepisce coll'essenza dell'ente, ed osservando che essi non la esauriscono, e che dall'altra parte ella debb'essere esaurita, realizzata appieno, completata, e ciò per l'esigenza dell'essenza stessa dell'ente che noi intuiamo. Ma di

quest'essere assoluto che noi intuiamo, che non percepiamo, nulla possiamo sapere di più di quanto ci mostra la stessa esigenza dell'essenza dell'ente, oggetto dell'idea. Questo è il confine della cognizione che possiamo aver di Dio nell'ordine naturale: e perciò la cognizione nostra della divina natura si potrebbe anche chiamare negativa-ideale.

146. Ora questa esigenza ci dimostra due cose. La prima che non possono appartenere a Dio nè i difetti nè le limitazioni degli enti che conosciamo. La seconda che tutti i pregi degli enti che conosciamo debbono appartenere a Dio, ma non in quel modo che sono negli enti da noi conosciuti, perchè in tali enti questi pregi sono o contingenti, o limitati, o divisi, e in una parola essenzialmente forniti di qualche limitazione o divisione; quando nell'essere supremo debbono esistere necessariamente senza divisione e limite, e insomma in tutt'altro modo o anzi senza modo. Queste due maniere di conoscere la natura dell'ente assoluto si sogliono chiamare *via exclusionis*, e *via eminentiæ*.

147. Conosciute le maniere per le quali il pensier nostro si forma la dottrina intorno a Dio, convien passare all'esposizione di questa dottrina, la quale considerà Iddio in se stesso, e in relazione alle creature come autore del mondo, completando in questa seconda parte ciò che delle operazioni divine *ad extra* fu detto nella cosmologia.

148. Iddio considerato in sè è argomento di quella parte della teologia naturale che tratta dell'essenza divina, della quale prima si espongono gli attributi.

149. Di poi si esamina se l'intelligenza umana, sviluppata e resa potente dalla rivelazione, possa

conoscere che l'essenza divina debba essere in tre persone: questione che si risolve affermativamente, come affermativamente fu sciolta da due teologi moderni, il P. Pini ed il Mastrofini. Rimane tuttavia ben fermo che anche la dottrina intorno la Trinità, a cui può giungere la ragione, non è appunto altro che negativa.

150. Trattandosi di Dio come autore delle cose, si ragiona principalmente sulla relazione che ha l'atto creatore coll'atto dell'essenza divina e coll'atto delle stesse creature esistenti.

151. Scienze deontologiche. — Le scienze deontologiche sono tutte quelle che trattano della perfezione dell'ente, e del modo di aquistare o produrre queste perfezioni o di perderle.

152. Ma gli enti possono considerarsi nella grande unità che formano mediante le loro relazioni scambievoli di perfezione. Se queste relazioni si classificano secondo le categorie, si avranno tre grandi classi di relazioni: *relazioni di perfezione proprie degli enti morali, relazioni di perfezione proprie degli enti intelligenti, relazioni di perfezione proprie degli enti reali*. Dissi relazioni proprie degli enti intelligenti, anzichè degli enti ideali, perchè l'ente ideale è propriamente un solo e semplicissimo, onde, quando si prescinde dai soggetti intelligenti e dagli enti reali, egli non ha relazione.

153. Le relazioni di perfezione, disposte nelle accennate tre classi, sono immutabili se si considerano nell'essere supremo, ma se si considerano nell'essere contingente, possono essere realizzate, mantenute più più o meno. Il loro realizzamento maggiore o minore

trae seco altresì la maggiore o minor perfezione degli enti fra cui passano le accennate relazioni. Quindi nell' essere supremo vi è somma ed immutabile perfezione, perchè le dette relazioni di perfezione sono immutabilmente e compiutamente avverate. L'essere contingente all'opposto è suscettibile d'imperfezione, e di più o men perfezione secondo l'avveramento delle accennate relazioni.

154. Se le relazioni proprie degli enti reali sono appieno avverate, vi ha una perfezione reale:

Se sono pienamente avverate le relazioni proprie degli enti intelligenti, vi ha una perfezione intellettuale:

Se sono avverate le relazioni proprie degli enti morali, vi ha una perfezione morale.

155. Queste relazioni, nel cui avveramento sta la perfezione dell'essere, hanno dunque un'esigenza sì in se stesse, oggettivamente considerate, che relativamente agli enti che sono i soggetti della perfezione e dell'imperfezione, soggettivamente considerate.

156. Per esigenza oggettiva s' intende quella che concepisce la mente, considerando l'essere in se stesso, senza fermarsi alla relazione con un soggetto particolare e reale.

157. L'esigenza soggettiva è quella che concepisce la mente nel soggetto particolare e reale, osservando che la perfezione di questi esige l'avveramento di quella data relazione.

158. La parola *esigenza* esprime necessariamente quella necessità che è propria delle condizioni necessarie all'ottenimento di un fine, e che prende natura dal fine stesso.

159. Ora v' ha una necessità reale o fisica, ed è

quella esigenza che hanno le relazioni proprie degli enti reali di essere avverate, acciocchè gli enti reali o fisici ottengano la loro perfezione.

V'ha una necessità intellettuale, ed è quella esigenza che hanno le relazioni proprie degli enti intellettuali di essere avverate, acciocchè essi ottengano la loro perfezione.

V' ha una necessità morale, ed è quella esigenza che hanno le relazioni proprie degli enti morali di essere avverate, acciocchè essi ottengano la propria perfezione.

160. Queste sono le tre *necessità deontologiche*, diverse dalle *necessità ontologiche;* poichè le prime sono necessarie alla perfezione degli enti, le seconde alla loro esistenza. V' ha dunque una necessità fisica ontologica, e una necessità fisica deontologica; una necessità intellettuale ontologica (a cui si riduce anche la necessità logica), ed una necessità intellettuale deontologica; una necessità morale ontologica, ed una necessità morale deontologica. In Dio non cade questa distinzione, perocchè la necessità deontologica è ontologica per l'eccellenza della sua natura.

161. Ma giacchè la perfezione è una forma, e, come abbiam veduto, vi sono forme soggettive e forme oggettive, perciò vi sono pure perfezioni soggettive e perfezioni oggettive.

162. Di più le forme soggettive, altre hanno una realità distinta dal soggetto informato, altre non sono che un elemento costitutivo dello stesso soggetto informato: ora la stessa distinzione è da farsi delle perfezioni degli enti. In fatti gli enti reali talora hanno una perfezione propria, talora la ricevono dall'azione scambievole fra loro, conveniente alla loro natura.

Da questa scambievole unione ed azione risulta sempre la perfezione degli enti composti.

163. Come la forma che fa esistere le intelligenze è un oggetto, così pure è oggettiva la forma che le perfeziona.

164. Ma la forma che perfeziona gli enti morali, cioè dotati di volontà e di affetto razionale, è *soggettiva-oggettiva*, poichè la perfezione della volontà sta nel voler bene a tutti gli enti, alla totalità dell'ente, ma distribuendo questo affetto secondo la norma dell'oggetto, ossia, che è il medesimo, secondo il quantitativo di entità misurato negli enti coll'essenza dell'ente, che risplende allo spirito e che è l'oggetto dello spirito. L'ente intuito misura i diversi enti; e la volontà sente l'esigenza loro di essere riconosciuti per quel che sono. La volontà non dee opporsi all'intendimento, ma dee compiacersi del vero conosciuto dall'intendimento. Tutti gli enti sono per loro natura beni alla volontà, sono a lei amabili. Ma la volontà essendo libera può opporsi a questa legge di natura, e alle entità vere opporre delle entità false, come oggetti del suo amore; può accrescere e diminuire a se stessa le entità, e quindi i beni in opposizione al vero loro essere. Ora così facendo contraddice alla verità, mentisce, fa guerra all'entità, è dunque ingiusta; altera la legge naturale che sta fra lei e gli enti reali, è dunque disordinata, snaturata. La menzogna interna, l'ingiustizia, il disordine volontario è il male morale: il contrario a tutto questo è il bene.

165. Il male si deve evitare, e il bene seguire. *L'obbligazione* non è altro che il concetto del male e del bene morale. La verità dunque e l'entità è

fonte d'obbligazione; gli enti hanno, rispetto alla volontà, l'esigenza morale.

166. L'esigenza ossia la *necessità morale* è dunque diversa grandemente dall'esigenza che traggono seco le relazioni di perfezione degli enti reali intellettuali; poichè nella perfezione degli enti reali e degli enti intellettuali non entra una volontà. La perfezione morale all'incontro è la perfezione della volontà, e dalla volontà è operata.

167. Ora nella volontà consiste la *persona*, e la sola persona è vera causa delle azioni, a cui si possono imputare. Sebbene adunque l'ente reale possa essere più o meno perfetto, tuttavia questa perfezione non s'imputa all'ente reale, che n'è il soggetto e non la causa; ma solo si contempla dall'intelletto come una perfezione dell'ente. Lo stesso è a dirsi circa la perfezione dell'essere intellettivo. Sono perfezioni di natura e non di persona.

168. Quindi, rispetto alla perfezione degli esseri reali ed intellettuali, vi ha una sola esigenza, quella che dice: « acciocchè gli enti reali ed intellettuali siano perfetti, debbon essere così e così ». Ma, rispetto alla perfezione dell'ente morale concorrono due esigenze, l'una che nasce dall'ente in sè considerato e che dice: « l'entità, la verità debb'essere riconosciuta dalla volontà »; l'altra nasce dalla natura della stessa volontà e dice così: « se la volontà non riconosce l'entità e la verità, essa non ha la perfezione ». La prima è l'obbligazione imposta alla persona dall'esigenza degli enti da lei conosciuti (esigenza oggettiva); la seconda è l'esigenza della volontà stessa considerata come natura suscettibile di perfezione (esigenza soggettiva).

169. La dottrina della perfezione degli enti può dividersi in tre gran parti.

La prima descrive l'*archetipo* di ogni ente, cioè lo stato dell'ente che ha toccato la sua somma perfezione.

La seconda descrive le *azioni* colle quali si può produrre le perfezioni degli enti.

La terza descrive i *mezzi* coi quali si può aquistar l'arte delle dette azioni.

170. L'*archetipo* dell'ente, ossia la perfezione ideale, è l'esemplare e la guida di tutte le arti; le *azioni* colle quali si producono le perfezioni degli enti, sono comprese in tutte le arti meccaniche, liberali, intellettuali, morali; i *mezzi* che conducono a queste arti, costituiscono l'*educazione* speciale, ossia la scuola delle dette arti.

171. Quindi apparisce l'immensa vastità della *deontologia speciale*.

Noi non ci fermeremo a classificare tutte le scienze deontologiche speciali, ma restringeremo il nostro discorso alla deontologia umana, cioè alla scienza della umana perfezione.

172. L'uomo è un essere reale, intellettuale e morale; quindi partecipa della perfezione propria dei tre modi dell'essere. Ma poichè la perfezione morale è completiva dell'altre, ed ella sola è perfezione personale; perciò la dottrina della perfezione morale è quella che riassume in sè la dottrina dell'umana perfezione.

173. La dottrina dell'umana perfezione comprende prima due scienze, che si possono denominare *Etica* e *Teletica*,

174. Etica. — L'etica tratta dell'obbligazione morale e de' suoi principii, la quale, come dicevamo, è un'esigenza oggettiva degli enti, indipendente dal bene che ne deriva al soggetto morale. Questa scienza tratta ancora delle azioni e disposizioni del soggetto, colle quali si soddisfa ai principii obbligatorii o lor si contraria. Dall'etica procede il *diritto razionale*.

175. Teletica. — La teletica tratta propriamente della perfezione dell'uomo sì *morale*, come *eudemonologica*; tratta del bene umano.

176. Rimangono a considerarsi i *mezzi* della perfezione umana, i quali divengono materia a quattro scienze distinte; e queste sono:

I. *Ascetica*, de' mezzi coi quali l'*individuo* può avvicinare ed educare se stesso alla virtù ed alla perfezione;

II. *Pedagogica*, de' mezzi ossia dell'arte di avvicinare ed educare alla perfezione gli altri umani individui;

III. *Economica*, del governo della famiglia, ossia dell'arte di governare la famiglia in modo da condurre ed avvicinare gli *individui* che la compongono alla umana perfezione e felicità, e ciò co' soli mezzi che presta la società domestica, e coll'uso del potere proprio del governo famigliare.

IV. *Politica*, del governo degli Stati, ossia dell'arte di governare la società civile in modo da condurre ed avvicinare gli *individui* che la compongono all'umana perfezione e felicità, e ciò co' soli mezzi che presta l'associamento civile, e coll'uso del potere proprio del governo civile.

177. Fin qui la deontologia generale: la deonto-

logia speciale tratta di ciascuna delle scienze accennate.

178. La filosofia spinge avanti tutte queste ricerche fino a tanto che la mente umana trovi il suo pieno soddisfacimento, il suo riposo. La mente trova questo riposo quando ella è giunta a discoprire le ultime ragioni a cui ella possa giungere, e s'è persuasa ad evidenza, ch'esse sono veramente le ultime, ch'ella non può in alcun modo andare al di là. Or poi queste ragioni ultime, rinvenute che siano, rispondono altresì ai supremi bisogni dell'animo umano.

179. E tale è il frutto della filosofia. Se il *fine* della filosofia è di trovar quiete e riposo alla curiosità della mente, il suo *frutto* più prezioso ancora è di assicurare l'animo umano della possibilità che egli giunga al compimento di tutti i suoi desiderii, di togliergli intorno a ciò ogni incertezza, e di additargli quella sicura via per la quale egli giunga alla cima a cui tende. La qual via lo conduce a Dio, a cui il consumato filosofo si dà ad ammaestrare come discepolo, ed a perfezionare come creatura.

180. Tale è il fine della filosofia, tale il suo frutto. Ma se invece di considerare la *scienza*, si vuol considerare la *scuola della filosofia*, ella in tal caso diventa la vera *pedagogia dello spirito umano*, della mente cui manoduce alla scienza più compiuta, e dell'animo a' cui affetti svela innanzi il più compiuto bene. Sotto il quale aspetto d'una pedagogica dell'umanità la filosofia è concepita da Platone.

EPILOGO.

Ritter, nel delineare il quadro della filosofia moderna, o come egli la chiama, della filosofia cristiana, adopera parole che a noi parvero opportunissime per conchiudere il presente volume.

= Scrivere la storia del movimento attuale e contemporaneo, parve a molti impossibile; altri allegarono l'esempio degli antichi, ottimi modelli per risolvere tale quistione. Potrebbe però opporsi loro che gli avvenimenti non erano così profondi, così misteriosi; e che nell' antichità non si pretendea tanto dalla storia, quanto oggi. Nella storia della filosofia bisogna svelare attentamente la significazione dei fatti, nè può eccitar interesse che col cogliere ed esporre il rapporto degli avvenimenti fra loro. Come dunque presentar una storia che tal rapporto non offre? Gli antichi che la scriveano con un altro metodo, non seppero mai produrre nulla di significante nella storia della filosofia, o in quella di altri sviluppi dello spirito che impongano allo scrittore doveri analoghi. Oggi, ravvolti nell'evoluzione dei fatti presenti, ci sentiam incapaci di portarne giudizio. Per valutar il passato v'è la decisione del tempo. Gli errori, le inclinazioni troppo esclusive nella scienza possono prolungarsi anche per secoli, ma l' interesse che ispirano dileguasi alla fine, apparendo l'impossibilità di darvi uno sviluppo scientifico. Molte produzioni filosofiche moderne sono tentativi su questa o su quella via d' investigazione; ma è il risultato che decide d'un saggio, che distingue il vero dal falso.

Tal è pure la critica esercitata dalla storia: ma una applicabile alla storia contemporanea non v'è; i tentativi son ancora confusi gli uni cogli altri; questi fiorenti, quelli screditati: spesso nelle nostre conghietture siamo forviati dal bagliore d'un risultato momentaneo; ciò che avrà una significazione per l'avvenire, e ciò che non avrà influenza durevole giacciono alla rinfusa, indiscernibili. Se vogliasi separare, e in certo modo distribuir la luce e le tenebre in caos siffatto, è necessaria assolutamente altra critica che la storia. Si potrebbe, lo so, cercare e disporre simmetricamente ciò che v'ha di buono ed armonico, e ciò che di contraddittorio in un dato sistema; già si eserciterebbe una critica storica sui fenomeni del movimento attuale: però non si porterebbe che un giudizio sul particolare, sull'individuale, non già sull'insieme; non il giudizio che lo storico dee cercare per mostrar la relazione dei sistemi fra loro, il procedere o l'indietreggiare ch'essi fanno. Proferir siffatto giudizio sulle produzioni della filosofia del nostro tempo, non è possibile con metodo puramente storico; la storia della filosofia si perderebbe allora in una conoscenza e stima delle aspirazioni filosofiche contemporanee, il cui procedimento non può essere considerato che come un intermediario fra la storia e la critica filosofica. ==

FINE

il 1° marzo 1845.

INDICE

